

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MICHEL EHRLICH

FILHOS DA SHOAH: MEMÓRIAS E SIGNIFICAÇÕES NA COMUNIDADE JUDAICA
PARANAENSE DO PÓS-GUERRA

CURITIBA

2020

MICHEL EHRLICH

FILHOS DA SHOAH: MEMÓRIAS E SIGNIFICAÇÕES NA COMUNIDADE JUDAICA
PARANAENSE DO PÓS-GUERRA

Dissertação apresentada no curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná na Linha de Pesquisa Intersubjetividade e pluralidade: reflexão e sentimento na história, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Marion Brepohl de Magalhães

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Ehrlich, Michel

Filhos da Shoah : memórias e significações na Comunidade judaica paranaense do pós-guerra. / Ehrlich Michel. – Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Prof^ª. Dr^ª. Marion Brepohl de Magalhães

1. Memórias. 2. História oral. 3. Comunidade Judaica Paranaense.
4. Holocausto judeu (1939 – 1945) – Sobreviventes. I. Magalhães, Marion Brepohl de, 1956 -. II. Título.

CDD – 940.5318



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **MICHEL EHRLICH** intitulada: **Filhos da Shoah: memórias e significações na comunidade judaica paranaense do pós-guerra**, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 13 de Abril de 2020.

Assinatura Eletrônica

02/05/2020 07:21:31.0

MARIONILDE DIAS BREPOHL DE MAGALHÃES

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

30/04/2020 16:58:02.0

DENISE ROLLEMBERG CRUZ

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Assinatura Eletrônica

02/05/2020 10:53:17.0

ROSELI TEREZINHA BOSCHILIA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua General Carneiro, 460, Ed.D. Pedro I, 7º andar, sala 716 - Campus Reitoria - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-150 - Tel: (41) 3360-5086 - E-mail: cpghis@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 40430

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 40430

AGRADECIMENTOS

Realizar uma pesquisa e escrever uma dissertação de mestrado é um processo que envolve muitas pessoas. Em tempos de desvalorização da produção de conhecimento tal como vivemos hoje isso só é possível graças a uma ampla rede de apoios, que inclui, mas ultrapassa o meio acadêmico.

Antes de mais nada, agradeço à universidade pública, à UFPR em particular, mas principalmente à concepção de universidade pública como possibilidade de circulação e produção livre e democrática de conhecimento. Estarmos sob ataque de governos e setores sociais antidemocráticos fere nossa dignidade, prejudica nosso ofício, mas também demonstra a importância de nosso trabalho como ferramenta de resistência. Seremos difamados por aqueles que atualmente o fazem, sendo quem são, só nos dá mais convicção de que estamos certos em insistir em nossa prática.

À professora Marion, muito obrigado pela orientação desde a graduação, trocas de ideias e comentários. Meus agradecimentos especiais ainda às professoras Denise e Roseli pela leitura atenta e considerações na defesa, bem como ao professor Marcos na qualificação. Agradeço também ao restante do corpo docente, fixo ou visitante, do programa de pós-graduação em História, em especial, além dos já acima citados, aos professores e professoras Ana Paula, Priscila, Renata, Clóvis, Martha, Adrianna e Daniel. Ainda na área do corpo docente, gostaria de dar um muito obrigado aos diversos mestres que tive na educação básica, cujo esforço, dedicação e conhecimento nem sempre são devidamente reconhecidos.

Viver ou sobreviver ao mestrado também somente foi possível graças às oportunidades possibilitadas pelos meus locais de trabalho, Escola Israelita Brasileira Salomão Guelmann e Museu do Holocausto de Curitiba (que além disso me possibilitou acessar minhas fontes primárias). A Carlos, Denise, Eloiza, Laura e todos os demais das equipes, muito obrigado.

Não posso deixar de agradecer ainda aos entrevistados e entrevistadas que abriram o espaço de suas casas ou locais de trabalho, gentilmente cederam seu tempo e, principalmente, se dispuseram a compartilhar comigo alguns de seus pensamentos. Sem vocês essa pesquisa não poderia acontecer.

Ao longo desse percurso pude ainda conhecer pessoas incríveis por cujas contribuições, acadêmicas e não-acadêmicas, e principalmente convivência, não posso deixar de agradecer: Ana Carolina, Brenda, Bruno, Gabriel e os demais companheiros de graduação e pós-graduação.

Agradeço ainda à minha família pelo suporte diante de trajetórias profissionais heterodoxas.

Finalmente, à Isabela, nenhuma palavra é suficiente para expressar a gratidão pelo amor, conversas, conselhos, compartilhamentos, revisões de texto e por trilhar comigo esse caminho da vida.

RESUMO

Esta dissertação tem como tema a construção e a atribuição de sentido a memórias da Shoah por parte de filhos de sobreviventes judeus do genocídio perpetrado pelo regime nazista e seus colaboradores. O objetivo central dessa pesquisa é compreender as formas como filhos e filhas de sobreviventes mobilizam as memórias da Shoah construídas a partir das lembranças de seus pais no e para o presente. Para tal realizei 12 entrevistas, valendo-me dos aportes metodológicos da História Oral, que se constituíram como o principal conjunto de fontes primárias da pesquisa, às quais se somaram os dois principais veículos de imprensa produzidos pela comunidade judaica paranaense e informações dos bancos de dados e acervo digital do Museu do Holocausto de Curitiba. Autores como Elizabeth Jelin, Joël Candau e Dominick LaCapra embasam essa análise, na qual observa-se certo grau de apagamento da vida anterior à Shoah, uma narrativa que ressalta momentos de agência e heroísmo e a importância da coletividade judaica no estabelecimento das famílias no Brasil. Tendo em vista esse último aspecto, parto para a discussão do processo social de construção de metamemórias da Shoah nesta coletividade, concluindo que de fato só se constitui como elemento central e envolvendo os sobreviventes em uma identidade de pretensão coletiva a partir dos anos 1990, mas também comporta a partir desse período uma multiplicidade de significações para esse passado. Outros aspectos ao qual a dissertação se detém é o processo de transmissão intergeracional das memórias, permitindo verificar que este foi muitas vezes fragmentado, prevalecendo o peso das metamemórias institucionais, cuja memória ressoa nos entrevistados como um dever. Finalmente, me dedico a refletir sobre como os filhos e filhas de sobreviventes realizam (ou não) relações entre passado e presente, análise na qual elaboro uma tipologia de três formas de memória, as quais se diferenciam fundamentalmente pela capacidade de elaboração do trauma e de quanto são capazes de metaforizar esse passado para, além da própria identidade, problematizar as relações contemporâneas de identidade e alteridade.

Palavras-chave: Memória. Shoah. História Oral. Usos do passado. Comunidade judaica paranaense.

ABSTRACT

This dissertation has as its subject the construction and the attribution of meaning to Shoah memories by the children of Jewish survivors of the genocide perpetrated by the Nazi regime and its collaborators. The main goal of this research is to understand the ways in which sons and daughters of survivors mobilize Shoah memories built from their parents' memories in and for the present. For that, I conducted 12 interviews, using the methodological contributions of Oral History, which constituted the main set of primary research sources, to which were added the two main press vehicles produced by the Jewish community of Paraná and information from the databases and digital collection from the Holocaust Museum in Curitiba. Authors such as Elizabeth Jelin, Joël Candau and Dominick LaCapra support this analysis, in which a certain degree of erasure of the life prior to the Shoah is observed, a narrative that highlights moments of agency and heroism and the importance of Jewish collectivity in the establishment of families in the Brazil. In view of this last aspect, I start to discuss the social process of constructing meta-memories of the Shoah in this community, concluding that in fact it only constitutes a central element and involving the survivors in an identity of collective pretension from the 1990s onwards, but also carries from that period on a multiplicity of meanings for that past. Other aspects to which the dissertation is concerned is the process of intergenerational transmission of memories, allowing to verify that it was often fragmented, with the weight of institutional meta-memories prevailing, whose memory resonates in the interviewees as a duty. Finally, I dedicate myself to reflect on how the sons and daughters of survivors establish (or not) relationships between past and present, an analysis in which I elaborate a typology of three forms of memory, which are fundamentally differentiated by the ability to elaborate trauma and how much they are capable of metaphorizing this past, going beyond their own identity, to problematize contemporary relations of identity and otherness.

Keywords: Memory. Shoah. Oral History. Uses of the past. Jewish community in Paraná.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

QUADRO 1 – INFORMAÇÕES BÁSICAS DE ENTREVISTADOS E ENTREVISTADAS.....	52
FOTOGRAFIA 1 - COMPARAÇÃO ENTRE CONFERÊNCIA DE MUNIQUE E ACORDO COM O IRÃ NO JORNAL VISÃO JUDAICA.....	146

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - SOBREVIVENTES DA SHOAH NO BRASIL POR PAÍS DE NASCIMENTO (AMOSTRA).....	58
TABELA 2 - SOBREVIVENTES DA SHOAH NA REGIÃO DE CURITIBA POR PAÍS DE NASCIMENTO (AMOSTRA).....	58
TABELA 3 - DISTRIBUIÇÃO DOS SOBREVIVENTES DA SHOAH POR ANO DE ENTRADA NO BRASIL (AMOSTRA).....	86

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
1.1 SHOAH, HOLOCAUSTO, CHURBAN.....	15
1.2 A SHOAH E A NECESSIDADE DE UM NOVO OLHAR SOBRE IDENTIDADES- ALTERIDADES.....	20
1.3 OBJETIVOS.....	25
1.4 MEMÓRIAS, UM OBJETO PARA A HISTÓRIA.....	27
1.5 FONTES E METODOLOGIA.....	33
1.5.1 História Oral.....	38
1.5.1.1 A prática da História Oral.....	39
1.5.1.2. A estrutura da entrevista.....	44
1.5.1.3. A condução da entrevista.....	45
1.5.2. História Oral e Memórias de segunda geração.....	47
1.6 OS PERSONAGENS.....	48
1.7 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO.....	53
2 TRAJETÓRIAS E NARRATIVAS.....	54
2.1 A VIDA DE ANTES.....	57
2.2 DURANTE A SHOAH.....	73
2.3 O RETORNO À VIDA.....	83
3 A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MEMÓRIA DA SHOAH NA COLETIVIDADE JUDAICA PARANAENSE.....	101
3.1 SILENCIAMENTO E HEROÍSMO (1945 – 1961).....	101
3.2 A METAMEMÓRIA DA TRAGÉDIA JUDAICA (1961 – 1993).....	115
3.3 A EXPLOSÃO DE POSSIBILIDADES NARRATIVAS (1993 -).....	134
4 TRANSMISSÃO E DEVER.....	152
4.1 O SILÊNCIO.....	152
4.1.1 Silêncio ou falta de escuta?.....	157
4.1.2 Transmissões fragmentadas.....	162
4.1.3 A transmissão por outros meios.....	164
4.2 DEVER E RESPONSABILIDADE.....	166
4.2.1 Dever de lembrar perante a família.....	174
4.2.2 Dever de lembrar perante o povo judeu.....	174
4.2.3 Dever de lembrar o mundo.....	178

5 ENTRE PASSADO E PRESENTE.....	184
5.1 A MEMÓRIA INTERDITADA.....	185
5.2 A MEMÓRIA DE PERTENCIMENTO.....	192
5.3 A MEMÓRIA METAFÓRICA.....	205
5.4 A QUEM FALAM AS MEMÓRIAS.....	216
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	223
FONTES.....	230
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	231
APÊNDICE 1 – ROTEIRO UTILIZADO PARA AS ENTREVISTAS.....	242
ANEXO 1 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO APROVADO PELO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UFPR.....	244

1 INTRODUÇÃO

Como o passado influencia o presente? Como o presente se vale do passado? Essas são questões que em certo sentido inquietam, inquietaram e inquietarão historiadores e historiadoras, pois é praticamente inerente ao nosso ofício.

A memória é alvo constante de disputa de poder. São conhecidos os exemplos em que o presente se apoderou do passado para o fortalecimento daqueles já detentores de posições de poder. Como afirma Jacques LeGoff, “tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas”.¹ A literatura também soube captar esse fenômeno com brilhantismo na distopia *1984*, de George Orwell, através do lema do partido totalitário dessa obra de ficção: “Quem controla o passado controla o futuro; quem controla o presente controla o passado.”² Por isso corroboro a afirmação de Tzvetan Todorov de que “el culto a la memoria no siempre sirve para las buenas causas, algo que no tiene por qué ser sorprendente.”³

A mobilização do passado pelo presente ganhou novas dimensões com os nacionalismos, nos quais segundo LeGoff “a memória é um objetivo e instrumento de governo”⁴ e atingiu seu auge na Alemanha nazista (para quem o 3º Reich é uma continuidade do 2º e principalmente de uma 1º Reich medieval) e na Itália fascista, com a utilização da simbologia romana por Mussolini.

No entanto, seria todo “uso” do passado um abuso? Deveríamos retomar o ideal de distanciamento entre sujeito e objeto proposto pela escola metódica na virada do século XIX para o XX? Talvez não. Para Walter Benjamin, esse distanciamento ainda pregado por muitos historiadores do seu tempo (e talvez ainda hoje) estaria irmanado justamente com a memória a serviço dos grupos dominantes. Ao propor “escovar a história a contrapelo”⁵ Benjamin incita a procurar nos derrotados do passado uma inspiração, não no sentido de repeti-los, mas de visualizar a multiplicidade de futuros sonhados para o passado – dos quais o presente é somente uma dessas possibilidades, provavelmente não a mais desejável. Dessa forma, Benjamin propõe outra forma de relacionar-se ao passado. “O passado traz consigo um índice

¹ LEGOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990, p. 368.

² ORWELL, George. *1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 291.

³ TODOROV, Tzvetan. *Los Abusos de la Memoria*. Barcelona: Paidós Iberica, 2000, p. 28.

⁴ LEGOFF, op. cit., p. 400.

⁵ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas volume 1. Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 225.

misterioso, que o impele à redenção. [...] Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente⁶.”

O presente deveria assim procurar no passado a inspiração para redimi-lo. “O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.”⁷ Não se trata, contudo, de qualquer passado. O passado vencedor, aquele que resultou no presente, serviria somente ao culto da comemoração. É o passado derrotado, os projetos malsucedidos que inspirariam a luta no presente contra os inimigos. É a essa operação que Jeanne-Marie Gagnebin, inspirada em Benjamin, chama de rememoração, em oposição à comemoração⁸.

Para Michael Löwy “Walter Benjamin seria um dos raros autores nos quais a afinidade eletiva entre messianismo judaico e utopia libertária resultou numa verdadeira fusão, isto é, no nascimento de uma forma de pensamento nova, irreduzível a seus componentes”⁹ Benjamin parte de uma mística messiânica judaica, mas suas conclusões, para muito além de seu ponto de partida, propõem uma nova forma de pensar a relação passado-presente, que rejeita simultaneamente a suposta neutralidade historicista, a comemoração da memória e a teleologia do progresso, sem com isso propor um retorno ao *Historia Magistra Vitae*. Benjamin não se propõe a extrair lições da História como se essa pudesse repetir-se e servir de previsão para o futuro, mas inspirar-se nas desventuras do passado para desnaturalizar o presente e aperceber-se que as lutas que se travam nesse presente não se iniciaram nele.

Benjamin defende, assim, que o presente possa legitimamente mobilizar o passado na construção de um mundo mais justo. Ele propõe fazer isso utilizando-se das trajetórias dos oprimidos e derrotados. A partir dessa reflexão proponho a questão: a memória das catástrofes, a memória da tragédia que é o sucesso do inimigo, poderia mobilizar ações contra esse inimigo (mesmo que transfigurado) no presente? Para Jacy Seixas, a memória carrega um atributo ético que incide sobre as condutas dos indivíduos e grupos, não determinando, mas induzindo condutas, interferindo na possibilidade ou não de determinadas ações.¹⁰ Entretanto,

⁶ BENJAMIN, op. cit., p. 223.

⁷ BENJAMIN, op. cit., p. 224-225.

⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, esquecer, escrever*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 55.

⁹ LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 85.

¹⁰ SEIXAS, Jacy. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. (orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 53-54.

que processos induzem para uma ou outra ação? Que condições potencializam uma ou outra conduta? É essa inquietação que me moveu a realizar a pesquisa que segue.

Tais questões passam por debates em torno da própria prática de escrita da História. Márcio Seligmann-Silva aponta que por um lado a Shoah elimina qualquer ilusão de captura “total” do passado, haja vista a impossibilidade (e que se fosse possível, seria irresponsabilidade) de separar o passado histórico do trauma. Por outro lado, justamente por isso a Shoah abre a possibilidade de pensar uma narrativa histórica que se reaproxima dos dilemas do presente e – o que não significa negar a factualidade – se reinscreve nesse presente através de uma escrita da História política e eticamente comprometida¹¹.

Portanto, ainda que defenda uma postura ética como pesquisador, não tenho nenhuma ambição à neutralidade, a qual não julgo possível tampouco desejável, motivo pelo qual acredito ser necessário, para introduzir o tema cuja discussão se segue, aclarar a minha posição no conjunto de relações que constitui essa pesquisa.

A Shoah é um passado, que mesmo não vivido por mim, marca minha relação com o mundo a minha volta. Michael Pollak denomina de *acontecimentos vividos por tabela*, “acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não.”¹² A dúvida a respeito da minha participação no sentido mais literal inexistente nesse caso, dada minha data de nascimento. Contudo, tendo meus 4 avós suas trajetórias de vida drástica e inesperadamente modificadas pela perseguição aos judeus imposta pelo Partido Nazista e seus colaboradores na Alemanha e nos países ocupados na Segunda Guerra Mundial, esse é um passado que constantemente insiste em se fazer presente.

Certamente não sou a melhor pessoa para fazer minha própria análise, por isso não procuro desvendar se utilizo o passado para ver o presente ou o presente para ver o passado, até porque ambas as operações são indissociáveis. Ainda assim, é a Shoah que constantemente me vem à mente quando me deparo com situações de autoritarismo, discriminação e constituição de identidades excludentes. Esses derrotados talvez não tivessem uma proposta de futuro para esse passado, pois o seu presente simplesmente os arrebatou. Mas as condições que permitiram tais eventos (e que permitiram que não fosse evitado) podem inspirar o presente e o futuro. Sendo assim, procuro usar essa luta do passado (de cuja derrota a Shoah é o resultado mais evidente) para mobilizar lutas do presente; não proponho aqui que as

¹¹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas. Editora da Unicamp, 2003, p. 73-74.

¹² POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, v. 5, n.10, p. 200-212, 1992, p. 201.

circunstâncias de certo passado estejam se repetindo, mas que o conhecimento a seu respeito pode fornecer instrumentos de análise para entender o presente e que a memória da Shoah carrega consigo um legado ético. É a Shoah que me vem à mente quando defendo a necessidade urgente de rever as formas como encaramos a questão da identidade-alteridade em direção a uma ética da alteridade. No entanto, minha percepção (corroborada pela análise das fontes) é que essa presentificação da Shoah da forma como a realizo não é necessariamente compartilhada por outras pessoas que também tenham um vínculo afetivo com o tema da forma como tenho. O conhecimento e o vínculo não determinam seu uso. Pergunto então, pode, conseqüentemente, a memória da Shoah servir de motivador para que novas catástrofes sejam evitadas? Quais as condições para isso?

Ao longo da minha graduação em História na Universidade Federal do Paraná realizei pesquisa acerca da identidade judaica no pós-guerra a partir de uma revista comunitária da coletividade judaica de Curitiba, chamada *O Macabeu*.¹³ Nessa pesquisa me deparei com diversas significações e mobilizações para Shoah que me instigaram a prosseguir com essas questões e explorar fontes que pudessem me responder inquietações às quais *O Macabeu* não me fornecia respostas.

1.1 SHOAH, HOLOCAUSTO, CHURBAN...

Até aqui utilizei, sem maiores explicações, a palavra *Shoah* para me referir ao genocídio de cerca de 6 milhões de judeus pelo regime nazista e seus colaboradores entre 1933 e 1945, junto à perseguição a outros grupos, como roma, sinti, calon (e outros povos comumente conhecidos como ciganos), negros, homossexuais, comunistas, opositores políticos, pessoas com deficiência, testemunhas de Jeová.

A escolha de palavras, entretanto, não é de modo algum aleatória. Como afirma Dominick LaCapra, “cada nombre crea un sitio en certa forma diferente para el recuerdo y el duelo”.¹⁴ O termo que escolhemos para nos referirmos a um acontecimento histórico reflete muito sobre como entendemos esse mesmo acontecimento. Por isso acredito ser válido, antes de prosseguir, realizar uma breve discussão acerca dessa escolha de palavras, sem, contudo,

¹³ EHRLICH, Michel. *O Macabeu: imigração e identidade judaica no Paraná (1954-1970)*. Curitiba: SAMP, 2017.

¹⁴ LACAPRA, Dominick. *Historia y Memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, p. 70.

esquecer da advertência de Saul Friedländer, citado por Danziger: “o grande perigo da memória de Auschwitz, é que esqueçamos o horror por trás das palavras”¹⁵.

Diversas terminologias já foram e seguem sendo empregadas. Nos anos imediatamente após a Segunda Guerra Mundial não havia, seja no âmbito acadêmico ou nas mídias de grande circulação, uma palavra específica para se referir ao evento. De acordo com Jeffrey Alexander, as primeiras referências no imediato pós-guerra na mídia estadunidense se referiam aos campos de concentração e extermínio como campos de guerra (indiferenciados dos campos de prisioneiros de guerra) e ao extermínio simplesmente como *atrocidades*, mesmo termo utilizado na época para outras brutalidades observadas durante a guerra – ainda segundo Alexander a primeira utilização do termo nesse contexto se deu em 1943 ao descrever o tratamento que o exército japonês dava a soldados estadunidenses capturados¹⁶. Entre judeus, no entanto, já havia surgido um primeiro termo: *Churban*, que se tornaria uma espécie de termo oficial em idish¹⁷. O termo mais preciso nesse caso seria *Terceiro Churban*, uma vez que o termo, de origem bíblica, se refere às destruições do 1º e o 2º templos de Jerusalém, o que incluiria o genocídio no século XX como uma continuidade de um plano divino de expiações¹⁸.

Veremos mais adiante que a visão que insere a Shoah como mais um capítulo, ainda que talvez o mais trágico, de uma longa trajetória judaica de catástrofes, permanece no discurso da memória entre judeus atualmente. *Churban*, precisamente por isso, se mostra um termo um tanto quanto problemático. Além de retirar a carga histórica do genocídio que descreve ao inseri-lo em uma longa cadeia cíclica, a analogia com as destruições dos dois templos de Jerusalém (o 1º em 586AEC¹⁹ pelos babilônicos, o 2º em 70EC pelos romanos) soa especialmente controversa, uma vez que estes dois eventos são descritos na teologia judaica como castigos pelos desvios do próprio povo judeu, especificamente o ódio gratuito (Sinat Chinam – שנאת חנם).

Mais do que pela problemática de sua origem (que provavelmente era desconhecida para grande parte dos que utilizavam a palavra), *Churban* logo passou a ser cada vez menos utilizada à medida que o termo *Holocausto* passava a ser empregado tanto nos meios judaicos

¹⁵ FRIEDLANDER apud DANZIGER, Leila. Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. *Arquivo Maaravi: Revista digital de estudos judaicos da UFMG*, v. 1, n.1, pp 50-58, 2007, p. 50.

¹⁶ ALEXANDER, Jeffrey. *Trauma: A social theory*. Malden: Polity Press, 2012, p. 32.

¹⁷ Língua que deriva alemão medieval, incorporando elementos do hebraico e de línguas eslavas e é escrito em caracteres hebraicos. Era falada por grande parte dos judeus do Leste Europeu até a Segunda Guerra Mundial.

¹⁸ DANZIGER, Leila. Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. *Arquivo Maaravi: Revista digital de estudos judaicos da UFMG*, v. 1, n.1, pp 50-58, 2007, p. 52.

¹⁹ Utilizo-me das siglas AEC (antes da Era Comum) e EC (Era Comum) para designar as divisões temporais usualmente denominadas de a.C (antes de Cristo) e d.C (depois de Cristo).

como fora destes – já antes, mas notadamente a partir da série televisiva *Holocausto*, produzida nos EUA em 1978 e nos anos seguintes veiculada em diversos países do mundo. Um dos primeiros a utilizá-lo foi o sobrevivente de Auschwitz e mais tarde prêmio Nobel da Paz Elie Wiesel. Esse termo, cuja origem estaria na tradução grega da Bíblia, denota um sacrifício com fogo. O próprio Wiesel teria encontrado o termo, de acordo com Danziger, a partir da leitura do conhecido episódio do sacrifício de Isaac no livro de Gênesis. “De origem religiosa, o termo Holocausto empresta caráter voluntário e passivo à morte, aceita em submissão à vontade divina.”²⁰ LaCapra adiciona que essa origem do termo *Holocausto* ameaça sacralizar o acontecimento²¹, o que para Todorov, é uma forma de tornar a memória estéril²² - ainda que LaCapra faça a ressalva de que talvez esse perigo seja neutralizado hoje justamente pelo uso corrente (e indiferente à origem) da palavra, afinal o vocabulário também é dinâmico. Além da denotação de sacrifício, autores como Giorgio Agamben também rejeitam o termo *Holocausto*, pois a palavra, de origem grega, teria surgido no texto bíblico em traduções grosseiras e anti-judaicas do cânone hebraico, em que a doutrina do sacrifício teria uma complexidade não captada por esses tradutores.²³

O próprio Wiesel mais tarde deixaria de utilizar *Holocausto*, preferindo *Acontecimento* (*Evenement*) ou *Reino da Noite*. Ambos os termos seguem com uma grande carga mística, o que é coerente com o ponto de vista de Wiesel de que o genocídio ocorrido durante o regime nazista estaria além do entendimento racional. Wiesel foi provavelmente, junto com Primo Levi, um dos autores mais importantes para quebrar o silêncio em torno da memória das vítimas nos anos do pós-guerra. Todavia, tal como também argumenta Danziger, acredito que relegar os crimes nazistas ao plano místico e conseqüentemente renunciar à tentativa de uma compreensão histórica do fenômeno é conveniente e inconseqüente. Conveniente, pois recai na reconfortante crença de que o que ocorreu não é produto de nossa civilização e não tem relação com as noções modernas de Racionalidade, Indivíduo, Estado, entre outras; inconseqüente, pois ignora que essas concepções estruturam-nos ainda hoje, ainda que talvez de modo mais fragmentado.

Ainda nos anos imediatamente após a guerra também surgiu nos meios judaicos o termo *Shoah*. Este, que significa algo próximo de catástrofe, assim como *Churban* e *Holocausto*, também teria origem bíblica, porém sem a conotação sacrificial, o caráter de ação voluntária de oferenda (como *Holocausto*) ou de castigo (como *Churban*). O termo *Shoah*

²⁰ DANZIGER, op. cit., p. 51.

²¹ LACAPRA, op. cit., p. 70.

²² TODOROV, op. cit., p. 33.

²³ DANZIGER, op. cit., p. 51.

passou a ser mais utilizado mais tarde a partir do lançamento do filme de mesmo nome, do cineasta francês Claude Lanzmann, em 1985, o que explica seu uso mais corrente na França – e também permite pensar o impacto da filmografia nas denominações para acontecimentos históricos. A partir de então, diversas pessoas passaram a preferi-lo no lugar de *Holocausto*.

Por vezes também são utilizados termos como *Solução final*, *Aniquilação* ou simplesmente *Auschwitz*, que de campo de concentração e extermínio se tornou ele próprio um conceito. LaCapra, contudo, se mostra reticente com relação ao uso desses termos pois são retirados do vocabulário nazista.²⁴ Acrescento que esses termos carregam a problemática de que se referem exclusivamente ao resultado final do processo que levou ao genocídio, o que novamente retira sua historicidade. LaCapra, lembrando-se do trabalho de Arno Mayer, ainda levanta mais um termo, *judeicídio*, do qual também não gosta por recordar o jargão burocrático e neutralizante utilizado pelos nazistas. Acredito que além de ignorar as outras vítimas do nazismo (o que *Churban*, *Holocausto* e *Shoah* também de certa forma fazem ao se valerem de referências bíblicas judaicas – *Churban* e *Shoah* são inclusive palavras de origem hebraica e geralmente usadas para se referir somente ao genocídio dos judeus), *judeicídio* ignora a advertência de Hannah Arendt de que, mesmo sendo os judeus as vítimas (e de fato, foram as principais não somente em termos demográficos, mas pelo que significavam no ideário nazista), o nazismo foi um crime que atentou contra a própria ideia de humanidade ao tentar, através do extermínio completo, eliminar parte de sua diversidade²⁵.

Dominick LaCapra aponta que simplesmente usar a classificação *genocídio* tem um efeito nivelador e generalizante. Porém, para esse autor *genocídio nazista* seria uma das melhores negociações terminológicas. Esse autor defende que não se deve falar em unicidade desse genocídio, mas sim em “distintividade” (*distinctiveness*).²⁶ Para ele, o processo histórico que culminou no extermínio de 6 milhões de judeus se distingue de outros acontecimentos; mas a ideia de unicidade (ainda que tecnicamente correta, pois todo acontecimento é único uma vez que irrepetível) carrega consigo uma ideia equivocada e perigosa de incomparabilidade e ausência de paralelos. Por isso *genocídio nazista* seria um termo que enquadraria o ocorrido em uma categoria mais ampla e ao mesmo tempo o situa como parte de um processo temporal e espacialmente específico. Contudo, *genocídio nazista* me parece apresentar a problemática de excluir a especificidade do extermínio planejado visando à eliminação completa e independente de localização de um grupo populacional

²⁴ LACAPRA, op. cit, p. 70-71.

²⁵ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 291.

²⁶ LACAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, p. 169.

específico, diferenciado de genocídios (durante o nazismo ou não) que não tinham essas particularidades, além de um questionável apagamento da origem das vítimas (processo que Carlos Reiss chama de *desjudaização*, quando os judeus são tratados como *vítimas acidentais*, ignorando o papel central que tinham na ideologia nazista²⁷). Para Danziger, genocídio (mesmo acrescido de alguma especificação) não seria capaz de traduzir a complexidade desse evento. A referência restritiva ao genos – família, tribo ou raça – é insuficiente, pois o extermínio perpetrado pelos nazistas e seus colaboradores não afetou apenas grupos humanos específicos dos quais o principal os judeus, mas colocou em questão a própria ideia de humanidade, como acima discutido por Arendt.

Apesar da preferência acima exposta, LaCapra afirma que “la mejor opción sería usar diferentes términos con la conciencia de su naturaleza problemática y no preferir uno u otro”²⁸ – motivo pelo qual ele varia ao longo de suas publicações entre termos, especialmente *Holocausto*, *Shoah* e *genocídio nazista*.

Acredito que, não havendo um termo necessariamente mais adequado, o contexto de seu uso também é fator relevante para a escolha. Estivesse minha pesquisa analisando os próprios eventos ocorridos entre 1933 e 1945 o termo *genocídio nazista* não estaria fora de cogitação (apesar de ressalvas, de modo que não dou a questão por encerrada). No entanto, trato aqui de memórias de sujeitos filhos de sobreviventes, judeus, de modo que devo utilizar um termo que lhes diga respeito especificamente. Sendo assim, acredito que nessa situação particular, os aspectos problemáticos do termo *genocídio nazista* se sobressaem aos aspectos problemáticos de *Shoah* ou de *Holocausto*.

Entre esses dois termos, por sua vez, acredito que *Shoah* seja o mais adequado. Apesar de ambos trazerem o aspecto místico e irracional, *Shoah* tem menor conotação de castigo e sacrifício. *Holocausto*, além disso, tem um significado original problemático mais evidente (afinal, a origem da palavra não é só bíblica), enquanto *Shoah*, na sua acepção original, é mais dúbia e intraduzível (não a toa mantém-se o termo hebraico, o que não é o caso de *Holocausto*). Leila Danziger se refere ao filósofo Jean-Luc Nancy para afirmar que Shoah

permanece indecifrável, mesmo que traduzida e interpretada. Sua opacidade é precisamente o que lhe confere maior potência de significação. Shoah é um murmúrio, um sopro que não fala realmente, um sopro de depois da palavra e antes de uma outra palavra [...] Shoah é um sopro que nos faz ouvir a impossibilidade da

²⁷ REISS, Carlos. *Luz sobre o caos: educação e memória do holocausto*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2018, p. 168-169.

²⁸ LACAPRA, Dominick. *Historia y Memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, p. 71.

palavra “humanidade” – essa idéia, sua imagem, seu projeto; um sopro, não propriamente culpado, mas infame.²⁹

Portanto, na falta de um termo perfeito, utilizarei nesse trabalho *Shoah*. Esclareço contudo, que em muitas das entrevistas a palavra *Holocausto* foi empregada. Não acredito que seja uma palavra errada; mas o motivo principal foi que a maioria dos meus entrevistados, apesar de conhecerem a palavra Shoah (possivelmente em função de o dia de memória da Shoah, celebrado no calendário judaico no dia 27 de Nissan, ser chamado de *Yom HaShoah*), empregarem com mais naturalidade a palavra *Holocausto*, a qual permanece a mais utilizada inclusive nos meios judaicos.

1.2 A SHOAH E A NECESSIDADE DE UM NOVO OLHAR SOBRE IDENTIDADES-ALTERIDADES

Não tenho a intenção, e tampouco acredito ser necessário para os propósitos desse trabalho, realizar uma revisão da historiografia sobre a Shoah de modo geral. A bibliografia a respeito é ampla e de alta qualidade, desde estudos clássicos como de Raul Hilberg³⁰ e Hannah Arendt³¹, a autores como Saul Friedländer³², Yehuda Bauer³³, Christopher Browning³⁴ e Laurence Rees³⁵. Algumas questões específicas, contudo, acredito que sejam pertinentes de serem apuradas, inclusive por justificarem a relevância dessa dissertação. Trato assim aqui da relação entre a Shoah e conformação das identidades e alteridades não por acreditar que as explicações desse genocídio possam ser reduzidas a essa questão, mas por esse aspecto ser de especial relevância nessa pesquisa.

No início dessa exposição me referi a mobilizações do passado de catástrofes para situações presentes. Ainda que a História seja recheada de rupturas e descontinuidades, a ideia de utilizar o passado para realizar paralelos significativos com o presente pressupõe a existência de algumas permanências, que permitem localizar os processos sociais da Shoah nas sociedades contemporâneas. E isso se dá em grande medida porque a Shoah reflete a construção de identidades e alteridades ainda não superadas.

²⁹ DANZIGER, op. cit., p. 56.

³⁰ HILBERG, Raul. *A destruição dos judeus europeus*. São Paulo: Amarlys, 2016.

³¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

³² FRIEDLÄNDER, Saul. *A Alemanha Nazista e os Judeus, volume I: os anos da perseguição*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

³³ BAUER, Yehuda. *Reflexiones sobre el Holocausto*. Jersusalém: EDZ Nativ Ediciones, 2013.

³⁴ BROWNING, Christopher. *Aquellos hombres grises. El Batallón 101 y la Solución Final en Polonia*. Barcelona: Edhasa, 2002.

³⁵ REES, Laurence. *O Holocausto: uma nova história*. São Paulo: Vestígio, 2018.

Zygmunt Bauman, em *Modernidade e Holocausto*, defende que a Shoah não pode ser vista como uma ferida ou doença de nossa civilização. Isso seria reconfortante, mas ignora que a Shoah foi de fato um terrível mas legítimo produto dessa mesma civilização da qual ainda somos parte³⁶. Para Bauman a emergência de um fenômeno como a Shoah está profundamente associada à formação das identidades na modernidade, fundamentalmente aquela que é talvez a identidade mais característica desse período: a identidade nacional (a qual foi frequentemente, e notadamente pelo nazismo, racializada). O antissemitismo nazista - diferente de outros países, nos quais o ódio contra os judeus era até mais forte que na Alemanha e calcado em mitos ainda mais antigos, mas não levava ao genocídio, caso da Polônia - seria proporcional “à urgência e ferocidade da atitude de traçar e definir fronteiras”³⁷. “A permanente e irremediável falta de lar dos judeus foi parte integrante de sua identidade praticamente desde o início da sua história de diáspora.”³⁸ Isso os diferenciava, aos olhos do regime nazista, das demais nações que também odiavam. O antissemitismo nazista não era assim um embate entre países, religiões ou interesses econômicos. Foi um caso de demarcação de fronteiras nacionais-raciais e não de contestação delas (como seria, por exemplo, a disputa pelos territórios da Alsácia e Lorena). Por isso servia tão bem a tantas questões diferentes, do *judeu-bolchevismo* ao *capital internacional judaico*, que renderam poder a mitos da conspiração cujo papel social Raul Girardet bem descreve³⁹; o judeu era a personificação máxima do *Outro*, qualquer que ele fosse. E à medida que essas identidades nacionais na modernidade são construídas sobre suas fronteiras, o *Eu* como aquele que não é o *Outro*, este é necessariamente uma ameaça.

O judeu passou a representar na ideologia nazista não somente as pessoas judias, mas o símbolo de uma alteridade intolerável. Para Eugene Enriquez “o judeu apresenta-se como a própria imagem da alteridade, do indivíduo e da comunidade contra o Estado, do ser atemporal contra as vicissitudes da História, do nomadismo contra o território.[...] judeu é o protótipo do *Outro*”⁴⁰. Pouco importa o quanto os judeus reais, em toda sua evidente diversidade, possam se afastar ou se aproximar desses perfis, que afinal são maleáveis; não há características fixas do judeu, ele é simplesmente o *Outro* a um *Eu*. Também não importa o quanto individualmente judeus tenham tomado ações para se mostrar diferentes dos

³⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 14.

³⁷ BAUMAN, op. cit., p. 55.

³⁸ BAUMAN, op. cit., p. 55.

³⁹ GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

⁴⁰ ENRIQUEZ, Eugene. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 320.

estereótipos a eles atribuídos. Eleni Varikas descreve que, como párias, eles são sempre vistos como representantes de seu grupo, mesmo que seja como a exceção que confirma a regra.⁴¹

A ameaça que esse judeu representa, mais do que de qualquer natureza específica concreta, é ao modelo de construção de identidades no Ocidente moderno. Enquanto as identidades modernas, sobretudo as identidades nacionais, se constituíam em torno da exclusividade, da totalidade e da lealdade, os judeus representavam o oposto a isso. Segundo Leila Danziger “na construção mítica do Reich de mil anos, os judeus figuravam como um antítipo, o bastardo por excelência. Para os nazistas, o judeu é o homem do universal abstrato, oposto ao homem da identidade singular e concreta”.⁴² Por isso Daniel Feierstein classifica a Shoah como um genocídio reorganizador, pois não se limitava ao extermínio físico dos judeus “sino el aniquilamiento simbólico de la judeidad, de la judaización en el próprio cuerpo del Occidente”⁴³.

Os judeus, contudo, representavam uma alteridade especial. Não se tratava de um *Outro* localizado em um espaço distante, ao qual se poderia derrotar ou até tolerar a distância. Tratava-se de um *Outro* localizado dentro do espaço do Estado-nação e que, mais do que isso, a partir do século XIX passou a reivindicar seus direitos como cidadão sem com isso abdicar de sua alteridade como judeu. Enriquez argumenta que isso não é tolerável para o Estado-nação. Este não é capaz de aceitar diferenças muito acentuadas, as quais devem ser eliminadas. Quando um povo reside no interior desse Estado, mas simultaneamente se reivindica como tendo outros vínculos além, esse Estado se verá na obrigação de eliminar este povo física ou simbolicamente, pois ele o lembra constantemente daquilo que nega: que o Estado é falível e que não tem nenhuma legitimidade a priori, só a que lhe é assegurada pela força. Nas palavras de Enriquez, “se os judeus são contra o Estado, o Estado, para tornar-se Estado total, seguro de si mesmo e de seu poder sobre os concidadãos, vai ser contra os judeus”⁴⁴.

É nesse sentido que também passamos a compreender o motivo do antissemitismo nazista na sua especificidade ter tal grau de penetração especificamente na Alemanha, diferentemente de outros países, muitos dos quais com antissemitismo muito mais presente na sociedade do entre-guerras se comparado à Alemanha. Era na Alemanha (podendo estender-se para a Europa central sob forte influência cultural germânica) do final do século XIX e

⁴¹ VARIKAS, Eleni. *A escória do mundo: figurações do pária*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 84.

⁴² DANZIGER, op. cit., p.52.

⁴³ FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 107.

⁴⁴ ENRIQUEZ, op. cit, p. 323-324.

primeira metade do século XX, mais do que em qualquer outro lugar, que os judeus não aceitaram nem o isolamento nem a completa assimilação, mas desejaram serem membros dos Estados-nação sem abandonar seu próprio sentimento de pertença ao povo judeu. O que os judeus a partir da *Haskalá*⁴⁵ reivindicam é na prática um lembrete da relatividade e fluidez da identidade nacional, e, porque não, da própria noção de identidade tal como concebida na modernidade. Essa é precisamente a característica que os judeus compartilham com outra grande vítima do nazismo: os povos ciganos. Ambos, para Feierstein, resultavam, por sua existência, na oposição aos modos de construção de identidade do Ocidente moderno. Não era nem o socialismo nem o capitalismo de certas camadas judaicas que ameaçavam o nazismo, mas o seu internacionalismo (paradoxalmente compartilhado tanto por socialistas como por capitalistas) e sua multiplicidade identitária⁴⁶.

Os processos sociais que provocaram o genocídio são, portanto, ainda que não reduzíveis a, indissociáveis dos processos de conformação das identidades e das alteridades. Feierstein afirma que a construção das identidades e dos seus correspondentes negativos envolve três passos: redução da multiplicidade identitária a um só componente (nacional, religioso, étnico...); conformação de processos de “normalização” identitária, a qual estabelece parâmetros de desvios e níveis de tolerância ou intolerância; distanciamento e desumanização daquelas identidades coletivas que estão fora dos limites toleráveis e indiferença para com o destino desses “desviados”. Sem questionar esses modelos identitários resultará muito difícil prevenir as práticas sociais genocidas.

Portanto, o antissemitismo nazista, ainda que tenha alcançado resultados singulares, esteve calcado em elementos banais e problematicamente naturalizados das sociedades modernas – “uma combinação excepcional de procedimentos normais” nas palavras de Andreas Huyssen⁴⁷. A Shoah se configura nesse paradigma não como uma exceção, mas como prática máxima da norma. Por isso, para Enriquez, a Shoah foi a lógica dos Estados modernos levada às últimas consequências e “em vez de ser apenas um evento (não-renovável), constitui um dos elementos essenciais do paradigma da sociedade que se constrói

⁴⁵ Termo traduzido como iluminismo judaico, se refere ao movimento surgido entre judeus europeus no final do século XVIII que procurava conciliar a cultura judaica com os valores iluministas, incentivando a integração dos judeus à sociedade europeia e à cultura secular. Teve com um dos primeiros e principais expoentes o filósofo Moses Mendelssohn (1729-1786).

⁴⁶ FEIERSTEIN, op. cit, p. 201.

⁴⁷ HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000, p. 85.

sob nossos olhos e que nos fornece, por antecipação, a imagem dos genocídios atuais como dos genocídios futuros.”⁴⁸

Não procuro afirmar aqui que toda forma de opressão se configure como uma prática social genocida, menos ainda que a Shoah possa ou deva servir como metáfora para todos esses processos. Feierstein, que como já visto defende a tese de que a Shoah está fundamentada em elementos constituintes da “normalidade” das nossas sociedades, alerta que isso não significa que ela deva ser utilizada como uma espécie de classificação a priori, como um insulto dirigido a qualquer prática social condenável, como a fome ou a exploração econômica. Os paralelos que julgo válidos são necessariamente em forma de analogia e não de repetição, e precisam ser feitos com muito cuidado. Além do mais, o contexto da analogia é um fator relevante. Na Alemanha, por exemplo, conclusões problemáticas decorrentes de analogias realizadas no mínimo com pouco cuidado provocaram a chamada *Querela dos historiadores* de 1986. Afinal, se a “culpa” é da modernidade e a Shoah nada mais é do que uma combinação de elementos ocorridos antes e depois em outras situações, poder-se-ia concluir que não haveria responsabilidade coletiva especificamente sobre a Alemanha, tampouco teriam judeus e outras vítimas da Shoah qualquer aspecto especial – conclusão que seria no mínimo lamentável. Por isso, apesar de defender aqui não só a validade mas a necessidade da mobilização da memória da Shoah para questionar a construção das identidades e alteridades para muito além do caso arianos/judeus, é importante ressaltar a importância de não ignorar a singularidade da Shoah e a especificidade de algozes (e consequentemente sua responsabilidade) e vítimas – que não assumiram esses papéis por acidente, mas por causas historicamente verificáveis. Na afirmação de Bauman de que “mesmo que seu choque tenha sido único e exigisse uma rara combinação de circunstâncias, os fatores que se reuniram nesse encontro eram, e ainda são, onipresentes e ‘normais’”⁴⁹, não podemos ignorar a singularidade para compreender a “normalidade”.

Se, como denota LeGoff, “devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens.”⁵⁰, a memória da Shoah deve ser utilizada para questionar os modelos de constituição de identidades-alteridades e abrir as possibilidades para uma outra ética da alteridade. E, se lembrarmos de *escovar a história a contrapelo*, como afirmava o já discutido Benjamin, talvez possamos nos inspirar nas vítimas que justamente por colocar em questão – consciente ou inconscientemente - essa construção de identidades,

⁴⁸ ENRIQUEZ, op. cit., p. 319.

⁴⁹ BAUMAN, op. cit., p. 16.

⁵⁰ LEGOFF, op. cit., p. 411.

se tornaram alvo do ódio. Analisar a construção da memória da Shoah procurando as condições para que esse potencial crítico possa se concretizar motiva e justifica essa pesquisa.

1.3 OBJETIVOS

Realizada essa breve apresentação, o objetivo central da pesquisa que resultou na dissertação que segue é compreender as formas como filhos e filhas de sobreviventes mobilizam as memórias da Shoah construídas a partir das lembranças de seus pais no e para o presente.

Para tal, diversos objetivos específicos foram estabelecidos: localizar possíveis relações entre as trajetórias de vida da geração-testemunha da Shoah (pais e mães dos entrevistados) antes, durante e após a Shoah e as apropriações que seus filhos fazem desse passado; analisar o processo de construção social da memória por parte dos entrevistados e da coletividade judaica paranaense como um todo; verificar como as diferentes narrativas individuais se relacionam com a metamemória da comunidade judaica do Paraná; verificar a ocorrência ou não de relações de dominância e marginalização entre os diferentes significados atribuídos a essas memórias; analisar o processo de transmissão dessas memórias no meio intra e extra-familiar; analisar as consequências dessas diferentes significações e usos da memória nas sensibilidades sociais e políticas dos indivíduos e do coletivo analisado; compreender as relações que esses diferentes usos da memória estabelecem entre si; estabelecer as condições em que as diferentes mobilizações do passado no presente se realizam.

Faço, contudo, duas ressalvas, antes de prosseguir. Ao pensar no potencial ético dessas memórias, especialmente referentes a um passado traumático, é necessário evitar exigências descabidas. Embora eu acredite no potencial (talvez necessidade) de mobilizar memórias traumáticas para a contemporaneidade e não tenha a intenção de esconder minha simpatia por certas mobilizações dessas memórias, não é justo exigir dos indivíduos diretamente envolvidos na experiência traumática ou seus descendentes que realizem essa operação mais do que exigiríamos de qualquer outra pessoa. Ruth Klüger, em sua autobiografia como sobrevivente da Shoah discute brevemente essa questão. Por um lado haveria os que desconfiam dos sobreviventes, afinal teriam que ter feito algo de errado para sobreviver; por outro lado haveria aqueles que acreditam que aos sobreviventes caberia um senso moral superior e se indignam quando essa expectativa não é atendida. A estes Klüger responde que “Auschwitz não fora um estabelecimento de ensino, lá não se ensinava nada, muito menos

humanidade e tolerância. Nada de bom viera dos campos de concentração, e ele estava esperando justamente ensinamentos morais?”⁵¹ Das vítimas da Shoah não podemos esperar que sejam melhores, nem aceitar que sejam piores do que quaisquer outras pessoas; uma das características mais terríveis da Shoah, afinal, foi justamente o fato de as vítimas não terem que ser dotadas de nenhuma excepcionalidade para serem vitimadas. Há necessidade da construção de uma ética da alteridade diferente daquela que caracteriza as construções da identidade-alteridade na modernidade e que teve como um de seus resultados mais trágicos a Shoah, conforme demonstrei anteriormente. No entanto, exigir das vítimas (ou de seus familiares) um senso moral que não é exigido de outros é uma forma de vitimá-las novamente. O que esse trabalho se propõe não é um julgamento desses sujeitos (a quem afinal, devo a existência da pesquisa, impossível sem a sua disponibilidade de serem entrevistados), mas tentar estabelecer as condições nas quais esse legado ético da memória da Shoah pode emergir.

A outra ressalva – bastante relacionada à primeira – é de que o emprego das memórias de genocídios para pensar em alternativas para a construção de identidades e alteridades não pode ser exclusivo da Shoah. Em parte devido ao relativo “sucesso” dos judeus na reconstrução de suas vidas nos pós-guerra e à redução do antissemitismo e em parte às permanências de mitos antissemitas, é por vezes autorizado aos judeus rememorar a Shoah somente nessa perspectiva universalista que acima descrevi, enquanto a outras vítimas de genocídios isso não é exigido. Acredito poder associar as posturas diante da memória da Shoah aos três modelos de reação que os párias podem adotar diante de suas situações descritos por Eleni Varikas, fundamentada em Hannah Arendt: o arrivismo, em que o indivíduo interioriza a inferioridade do grupo e tenta se dissociar dele como indivíduo; a assunção de uma dignidade ou orgulho pária, invertendo a escala hierárquica de valores; a rebeldia, na qual o pária rejeita o princípio de constituição hierárquica das diferenças⁵². A primeira postura se manifestaria em procurar superar o passado para se incluir na sociedade (o que será uma postura comum no pós-guerra, como analisarei mais adiante). A memória mais particularista e aquela que questiona os modelos de identidade corresponderiam, respectivamente, a segunda e a terceira reação. Rememorar um passado para agir sobre as próprias circunstâncias no presente (no caso dos judeus, o antissemitismo) – o orgulho pária – não é ilegítimo, mas insuficiente, pois não ataca os mecanismos que geram párias. Essa

⁵¹ KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória: Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 67-68.

⁵² VARIKAS, op. cit, p. 90.

demanda, todavia, por um lado não deslegitima a postura do orgulho pária e por outro deve ser extensível a todas situações de opressão – a Shoah serve aqui como objeto de estudo e não como situação a parte de outras discriminações e genocídios.

1.4 MEMÓRIAS, UM OBJETO PARA A HISTÓRIA

Memórias configuram-se como o objeto de estudo dessa pesquisa. Nesse primeiro momento não pretendo entrar nas especificidades das memórias traumáticas, na relação entre memória e identidade ou na questão da transmissão intergeracional, aspectos que serão abordados mais adiante, quando se fizerem úteis para analisar as fontes históricas. Ainda assim, acredito fazerem-se necessários alguns esclarecimentos teóricos que orientam a forma como encaro o tema.

Segundo Joël Candau “através da memória o indivíduo capta e compreende continuamente o mundo, manifesta suas intenções a esse respeito, estrutura-o e coloca-o em ordem (tanto no tempo como no espaço) conferindo-lhe sentido”⁵³, ou seja, a forma como os sujeitos lembram, narram e dão sentido a acontecimentos do passado é um dos meios mais importantes para a formação do próprio sentido de si desses sujeitos. Além disso, o mesmo autor completa que trata-se de uma capacidade profundamente humana. Animais ou mesmo computadores são capazes de reter informações passadas. Porém, somente os humanos são capazes de realizar uma seleção entre o lembrar e o esquecer, o que Paolo Rossi chama de reminiscência⁵⁴. Não à toa abundam reflexões acerca dos mecanismos através dos quais rememoramos.

A capacidade de recordar-se de eventos passados é alvo de estudos e preocupação há milênios. A tradição bíblica veterotestamentária está em grande medida calcada no “lembrar”. A tradição judaica ordena que na festividade de *Pessach*, por exemplo, os judeus se recordem de quando foram escravos no Egito, não como um conhecimento histórico, mas como se tivessem eles mesmos sido os escravos. Por isso Yossef Yerushalmi considera que o judaísmo se assenta no verbo lembrar, que nos diversos tempos e conjugações aparece 169 vezes na Bíblia hebraica.⁵⁵

⁵³ CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 61.

⁵⁴ ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 16.

⁵⁵ SILVA, Rosana Martins dos Santos. Zachor: Memória e Identidade Judaica na literatura medieval. In: *Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-RJ*. Rio de Janeiro, 2010.

Também a Antiguidade clássica se indagou sobre essa capacidade. O romano Cícero retoma uma lenda grega como fundadora do que seria chamado de mnemotécnica, a técnica ou arte da memória. O poeta Simônides de Keos (séculos VI e V AEC) estaria em uma festa em homenagem ao lutador Skopas, quando foi chamado para fora da casa por dois desconhecidos. Ao sair da casa ele não encontrou ninguém, mas subitamente a casa desaba causando a morte de todos os presentes na festa, com exceção do próprio Simônides. O poeta é então chamado para identificar os corpos desfigurados, conseguindo identificar cada um deles lembrando-se da localização em que cada um se sentava. Tratava-se de uma aplicação perfeita da mnemotécnica.⁵⁶

Paolo Rossi descreve como no Renascimento a memória, ainda considerada sinônima da mnemotécnica, era associada à imagem, de modo que se construíam técnicas para, através da lembrança visual, rememorar o passado tal como fizera Simônides – a capacidade de nada esquecer, como muito mais tarde retrataria Borges no conto *Funes, o memorioso*, não era ainda vista como uma desgraça.⁵⁷

Embora, para Aleida Assmann, Vico tenha, já no século XVIII, deslocado o interesse da memória como ‘arte’ para a memória como ‘potência’, o que implica em retirá-la do contexto da retórica para inseri-la na dimensão antropológica⁵⁸, a ciência sobre a memória adentrou o século XX ainda focada em entender os mecanismos de evocação de um passado supostamente conservável integralmente. Henri Bergson é o intelectual mais destacado dessa forma de pensar. Haveria para ele duas formas de memória. A memória-hábito se localizaria em locais específicos do cérebro e seria incorporada de forma automática em determinadas situações do cotidiano. Interessa mais aqui a memória-lembrança, que é o que se refere ao passado propriamente dito e não a operações aprendidas. Para ele, o passado se conservaria inteiro no espírito dos indivíduos (não em algum lugar específico do cérebro como acreditavam muitos de seus contemporâneos) e que este era parcialmente evocado de acordo com as necessidades do presente. Como afirma Ecléa Bosi a respeito de Bergson, “apesar de ser atualizada pela consciência, toda lembrança ‘vive’ em estado latente, potencial.”⁵⁹ Bergson, portanto, admite que a lembrança é dinâmica e parcial, mas segue na teoria da possibilidade de conservação do passado, ainda que em estado inconsciente, que remonta a mnemotécnica.

⁵⁶ ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p. 39-40.

⁵⁷ ROSSI, op .cit, p. 45.

⁵⁸ ASSMANN, op. cit, p. 35.

⁵⁹ BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 51.

A grande virada, e que de certa forma torna possível um trabalho como este, foi efetuada por Maurice Halbwachs na década de 1920. Ele deslocou os estudos da memória do âmbito biológico para o social. Para este autor, mesmo as lembranças individuais são construídas coletivamente, pois nos lembramos também pelo olhar dos outros. Cada indivíduo de um mesmo grupo poderia, para Halbwachs, lembrar-se de coisas diferentes, mas trata-se de pontos de vista diversos sobre uma memória que é coletiva. Ao afirmar que “a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada”⁶⁰ Halbwachs promove outra importante ruptura com o paradigma de Bergson: o passado não se conservaria integralmente em lugar nenhum, sendo a memória (e não somente sua evocação) construída e reconstruída a todo instante entre o passado e o presente – e poderíamos acrescentar aí os projetos de futuro. A impossibilidade da conservação de um passado total se deve ao fato de que o passado é narrado como fazendo parte de um projeto que levou ao presente. Consequentemente a memória é sempre seletiva, o que Fernando Catroga chamou de “re-presentificação, feita a partir do presente e dentro da tensão tridimensional do tempo. E nesta, o futuro é ligado ao passado por um fio totalizador e teleológico”⁶¹. A memória, muito mais do que um resgate do passado, seria uma domesticação dele, eliminando as incertezas e tornando o presente o único futuro possível para o passado.

As noções de Halbwachs da memória como um processo social e no qual passado e presente se misturam abriu as portas para inúmeros estudos posteriores, inclusive esta pesquisa. Ainda assim, é importante notar algumas limitações nas proposições de Halbwachs apontadas por estudiosos posteriores, as quais levam à noção de memória que adoto nessa pesquisa.

Uma importante crítica tecida em relação à Halbwachs reside na relação entre memórias coletivas e individuais. Para ele, as memórias individuais seriam sempre uma parte da coletiva. Joël Candau por sua vez observa que essa relação não é tão estreita, com a memória coletiva estando muito mais acima do que um somatório das memórias individuais. Por isso Candau inclusive evita o termo memória coletiva, pois não haveria memórias de fato compartilhadas; o que há, para ele, são narrativas que se pretendem compartilhadas, que tem a pretensão de se tornar uma versão hegemônica sobre um determinado passado. Para esse

⁶⁰ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990, p. 71.

⁶¹ CATROGA, Fernando. Memória e História. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy. (Org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001, p. 46.

autor, essas narrativas que se pretendem coletivas são um tipo de metamemória. Haveria uma faculdade de memória que se refere ao lembrar e a metamemória, uma representação relativa a essa faculdade. É somente nesse último campo, portanto da metamemória e não da memória, que é possível falar de uma narrativa pretensamente coletiva, ou seja, de uma representação da memória reivindicada através de um discurso.⁶² Os indivíduos, seja por coerção, mas também muitas vezes por vontade própria, procurariam inserir ou mesmo adequar suas lembranças a essas metamemórias que lhes forneceria um sentimento de pertença, já que, de acordo com David Lowenthal “precisamos das lembranças de outras pessoas tanto para confirmar as nossas próprias quanto para lhes dar continuidade”⁶³. Porém, ainda assim, o lembrado permanece individual, pois, como defende Elizabeth Jelin, os indivíduos não são receptores passivos dos discursos, mas agentes que respondem e transformam esses discursos.⁶⁴

Outro debate importante sobre memórias é sua relação com as identidades coletivas. Tradicionalmente (inclusive em Halbwachs), a memória tem a função essencial de organizar identidades coletivas, especialmente as nacionais. Autores mais recentes, contudo, questionam se essas seriam as únicas memórias possíveis. Candau, por exemplo, criou uma classificação das memórias entre fortes e fracas. As fortes são aquelas que se impõem sobre a maioria dos membros do grupo e é organizadora, no sentido de que é importante na estruturação do próprio grupo, na forma como os membros verão a si mesmos. Nessas memórias, as identidades são coesas, estáveis e as trajetórias individuais e coletivas se inserem em um sentido, tal como a memória coletiva de Halbwachs. Haveria, contudo, também as memórias fracas, difusas e partilhadas por menos pessoas. Porém, Candau não somente considera que as memórias fracas não estruturam o grupo como têm o potencial de desestruturá-lo, pois questionam a identidade coletiva e suas narrativas. Passa a ser necessário considerar, portanto, um novo papel para a memória, subversiva em relação ao que ela mesma se propõe na conceituação de Halbwachs, de agregar e de fornecer uma imagem coesa e coerente à identidade coletiva.

Constatada essa multiplicidade de formas de memória surge a discussão sobre o processo de formação delas. O que torna as memórias fortes ou fracas não são as narrativas por elas mesmas, mas as relações de poder do grupo em questão. Relembrando a já discutida afirmação de Jacques LeGoff, a memória foi muitas vezes utilizada pelos grupos no poder

⁶² CANDAU, op. cit, p. 24.

⁶³ LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. *Proj. História*, v.17, p. 63-201, 1998, p. 81.

⁶⁴ JELIN, Elizabeth. *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo Veiteuno, 2002, p. 35.

para sua manutenção. A memória, portanto, não emerge naturalmente dos indivíduos pertencentes a determinado grupo, mas são moldadas por uns mais do que por outros de acordo com as relações de poder na qual se encontram. Assmann elenca inclusive três funcionalidades para essa memória, que conseqüentemente não seria nada espontânea: legitimação (assegurar o poder), deslegitimação (derrubar um poder) e distinção (delinear identidade coletiva em diferença a outros coletivos).⁶⁵

O conceito de memórias subterrâneas (em oposição às memórias enquadradas) de Michael Pollak pode ser útil neste caso. Pollak considera que os grupos no poder tendem a procurar impor uma memória que lhes seja mais favorável⁶⁶. Porém, outras formas de memória seguem existindo fora do âmbito oficial, nas redes familiares, amizades, grupos minoritários. Essas memórias subterrâneas tem o potencial de desagregar a identidade coletiva oficial e por isso são marginalizadas pelos grupos dominantes, na esperança de que o tempo as dissolvam.

Finalmente, mais uma questão importante é a distinção entre História e memória. Pierre Nora, que se dedicou bastante a traçar diferenças entre memória e História, define a memória como uma narrativa carregada pelas sociedades sem um esforço específico voltado a essa causa e implicaria em uma identificação entre o sujeito e o passado rememorado. A História, por sua vez seria um processo induzido e motivado – e que surgiria somente quando a memória começasse a se perder; enquanto houvesse memória, ou seja enquanto o passado se mantém vivo no presente, não haveria sentido na História. Além disso, a História se caracterizaria como um empreendimento científico, que requereria um distanciamento entre o sujeito e seu objeto de estudo⁶⁷.

Essa distinção, de quase antagonismo, é, contudo, bastante questionável. Como já analisado, afirmar que as memórias sejam um empreendimento desinteressado desconsidera as relações de poder que as conformam e usam de acordo com o seu interesse. Por outro lado, o distanciamento entre sujeito e objeto é impossível e aquele imprime neste uma série de aspectos associados aos seus interesses, aos grupos dos quais faz parte, às normas que precisa seguir e ao seu contexto presente. A História, tal qual a memória, não é um resgate puro do passado, mas uma operação realizada no e para o presente. Isso não significa afirmar que a História e a memória tenham se tornado indistinguíveis. David Lowenthal defende que “História e memória são distinguíveis menos como tipos de conhecimento do que como

⁶⁵ ASSMANN, op. cit, p. 151.

⁶⁶ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

⁶⁷ NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. *Proj. História*, v. 10, p. 7-28, 1993.

atitudes relativas a esse conhecimento”.⁶⁸ Ainda que o processo de constituição de História e memória sejam semelhantes, elas não servem aos mesmos propósitos. Para Aleida Assmann a memória está intimamente associada à explicação de si mesmo. Ela é uma seleção de informações realizada com esse propósito. Já a História, ainda que também seja um recorte, não deveria estar preocupada em fundamentar identidades – pelo contrário, para Assmann ela teria que atentar especialmente para aquelas informações inutilizadas pela memória para demonstrar que o passado rememorado pela memória não é o único possível, em uma postura crítica aos silêncios e abusos cometidos pelas memórias⁶⁹.

Ao analisar memórias nessa dissertação parto, portanto, de alguns pressupostos.

O primeiro é que a memória não é sinônima de passado. Como define Jeanne Marie Gagnebin “a memória vive essa tensão entre a presença e a ausência, presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente.”⁷⁰ Não há, consequentemente, um passado puro, intacto, conservado em algum lugar, somente reconstruções, realizadas a todo tempo – a construção da memória não pode desconsiderar o “futuro já passado do passado”⁷¹, nas palavras de Candau. Jacy Seixas conclui disso que “a memória, portanto, constrói o real, muito mais do que o resgata”⁷². Isso não significa que a memória independe do passado, afinal a construção das memórias é influenciada pelas experiências dos sujeitos que lembram, mas que o passado é um objeto a ser significado e ressignificado nos momentos posteriores. Assim, a memória parte de um passado e o media com todos os acontecimentos ocorridos após, com as demandas do presente e com os projetos de futuro.

O segundo é que a construção das memórias é um processo social. Ainda que quem lembre sejam sempre os indivíduos, estes dialogam, se enquadram e contestam narrativas socialmente construídas sobre o passado. Mesmo no caso da contestação, ainda é uma memória individual construída em diálogo como uma memória que está acima do indivíduo. Porém, essa miríade de possibilidades considera que em última instância as memórias são individuais, ainda que existam pretensões de serem compartilhadas, pretensões estas concretizadas com maior ou menos sucesso a depender do caso. Por isso, corroboro a afirmação de Candau de que “toda a memória é social, mas não necessariamente coletiva”⁷³.

⁶⁸ LOWENTHAL, op. cit., p. 108.

⁶⁹ ASSMANN, op. cit, p. 150-153.

⁷⁰ GAGNEBIN, op. cit., p. 44.

⁷¹ CANDAU, op. cit., p. 66.

⁷² SEIXAS, op. cit., p. 51.

⁷³ CANDAU, op. cit., p. 49.

O terceiro princípio diz respeito ao fato que considero as memórias frutos de conflitos. Elas não são harmonicamente construídas por um grupo visando a sua manutenção, mas sim disputadas e negociadas. A narrativa que certo grupo construirá a respeito de seu passado diz muito sobre a identidade desse mesmo grupo - sendo esta alvo de disputas, também a memória o será. E geralmente não se tratam de disputas equilibradas, mas inseridas nas relações de poder, relações estas que as próprias memórias podem assegurar ou questionar.

Decorrente desse terceiro ponto, o quarto princípio estabelece que as memórias atendem a interesses do presente e são mobilizadas de acordo com esses interesses, mas se referem ao mesmo tempo a acontecimentos do passado e não são também dissociáveis deste. Não é o passado em si que estabelece, portanto, o uso que se dará às memórias, mas o diálogo entre passado e presente.

O quinto princípio estabelece que são múltiplas as possibilidades do presente se apropriar do passado, permitindo formar as categorias descritas por Tzvetan Todorov de memórias literais, presas aos acontecimentos em si, e memórias exemplares, na qual o passado serve de metáfora para situações análogas, mas não iguais, no presente⁷⁴.

Finalmente, o sexto e último princípio, é que na minha escrita da História não tratarei as memórias como um objeto distanciado. Ainda assim, lembrando que História e memória operam segundo finalidades distintas, não pretendo elaborar uma nova memória da Shoah, mas analisar memórias sob ponto de vista histórico, o que Peter Burke chamou de “história social do lembrar”⁷⁵, ou seja, considerando que a memória é seletiva, identificar os princípios dessa seleção e sua variação.

1.5 FONTES E METODOLOGIA

As principais fontes primárias utilizadas nesse estudo são entrevistas concedidas a mim por filhos e filhas de sobreviventes da Shoah. Além disso, como fontes complementares foram utilizadas informações do banco de dados do Museu do Holocausto de Curitiba e os principais veículos de imprensa da própria comunidade judaica paranaense a partir do pós-guerra: *O Macabeu* (1954-2001) e *Visão judaica* (2002-2013).

O banco de dados do Museu do Holocausto de Curitiba é composto por informações e documentos de sobreviventes judeus da Shoah no Brasil. Através disso é possível obter dados gerais, como nome, local e data de nascimento e falecimento, ano de chegada ao Brasil, local

⁷⁴ TODOROV, op. cit, p. 30-31.

⁷⁵ BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 73.

de obtenção do visto e tipo de visto de cerca de 2000 pessoas judias sobreviventes da Shoah radicadas no Brasil (que representam uma amostra parcial, mas já representativa do contingente total). Essas informações foram obtidas através de diversos meios complementares, como depoimentos prestados a instituições como *Shoah Foundation*⁷⁶ e *ArqShoah*⁷⁷, relatos de familiares, documentos disponíveis no site *Familysearch*⁷⁸, informações sobre falecimentos da *Chevra Kadisha*⁷⁹ e fontes jornalísticas. Essas fontes foram utilizadas principalmente como informações auxiliares no capítulo 2.

Especialmente para o capítulo 3, em que analiso a construção social da memória da Shoah na comunidade judaica paranaense, a imprensa judaica foi de grande valia – circunscrevendo essa imprensa ao Paraná por ser o local de moradia dos entrevistados.

A revista *O Macabeu* era uma publicação de periodicidade irregular da comunidade judaica de Curitiba entre 1954 e 1970 e novamente entre 1975 e 1981 e 1993 e 2001. A revista visava atingir toda a coletividade com temas e abordagens procurando representar aquilo que se acreditava consenso na comunidade (ainda que fosse de fato mais dominante do que consensual), entre os quais a memória da Shoah. Em algumas edições do final da década de 1970 há a informação de que a tiragem era de 2000 exemplares, e a distribuição gratuita. Essa tiragem é relativamente alta em relação ao tamanho da coletividade judaica paranaense (difícilmente há 2000 endereços diferentes com judeus), indicando que a revista talvez pretendesse alcançar outras comunidades judaicas (nada indica que pretendesse abarcar o público não-judeu). Para outros períodos, há indicativos de que a distribuição da revista era gratuita e que sua manutenção dependia dos anúncios pagos (geralmente de lojas ou profissionais liberais da própria comunidade), mas não há informação a respeito da tiragem.

Visão Judaica, jornal mensal que circulou entre 2002 e 2013, não se pretendia um veículo oficial ligado a alguma entidade, mas uma iniciativa de um grupo de pessoas da comunidade judaica de Curitiba que pretendia divulgar conteúdo sobre judaísmo e

⁷⁶ A *USC Shoah Foundation Institute for Visual History and Education*, antes chamada de *Survivors of the Shoah Visual History Foundation*, é uma fundação criada pelo cineasta Steven Spielberg em 1994 para coletar depoimentos de vítimas (não somente judias) da Shoah. A partir de 2005 a fundação passou a estar ligada a *University of Southern California* (USC) e coletar depoimentos também de outros genocídios, tais como o genocídio armênio e o de Ruanda. A fundação já gravou mais de 50.000 depoimentos.

⁷⁷ O *Núcleo de Estudos Arqshoah*, criado em 2006, integra o LEER- *Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação* (LEER) do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo. Coordenado pela professora Maria Luiza Tucci Carneiro, o núcleo coleta e disponibiliza depoimentos, transcrições e documentação referentes principalmente a sobreviventes da Shoah no Brasil.

⁷⁸ *FamilySearch* é uma organização de pesquisa genealógica mantida pela Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, que disponibiliza documentação pessoal de todo tipo em seu site, digitalizados a partir de arquivos de domínio público. No caso foram utilizados principalmente documentos de imigração.

⁷⁹ *Chevra Kadisha* (literalmente sociedade sagrada) é a organização judaica presente em cada comunidade judaica responsável pelos serviços religiosos associados aos enterros.

principalmente se apresentar como uma alternativa as mídias principais no que concerne ao tema do antissemitismo contemporâneo e principalmente sobre o Estado de Israel (que na visão do jornal, não recebia abordagem justa na mídia) – até por isso, *Visão Judaica* pretendia ser atrativa também ao público não-judeu e era mais profissionalizado.

Ambos os periódicos estão disponíveis no arquivo do Instituto Cultural Judaico-Brasileiro Bernardo Schulmann. Sergio Feldman menciona no *Visão Judaica* em 2005, a circulação na década de 1990 na coletividade judaica paranaense de um periódico chamado *Jornal Israelita*, que, no entanto, não foi localizado.

As narrativas acerca da Shoah contidas nesses periódicos foram analisadas não somente pelo que dizem explicitamente, mas também pelo destaque que recebem (tamanho do artigo, repetição do tema em outras edições, etc.), o que permite averiguar o grau de importância que lhes é atribuído. Como afirma Tania de Luca

o pesquisador dos jornais e revistas trabalha com o que se tornou notícia, o que por si só já abarca um espectro de questões, pois será preciso dar conta das motivações que levaram à decisão de dar publicidade a alguma coisa. Entretanto, ter sido publicado implica atentar para o destaque conferido ao acontecimento, assim como para o local em que se deu a publicação: é muito diverso o peso do que figura na capa de uma revista semanal ou na principal manchete de um grande matutino e o que fica relegado às páginas internas.⁸⁰

Além daquilo diretamente afirmado, também seus silêncios devem ser objeto de análise. O não-dito pode revelar informações tão ou mais valiosas do que o escrito, quando questionado o motivo de sua ausência ou menor aparição.

Outro aspecto metodológico ao analisar esse tipo de fonte é o cuidado em não afirmar o seu conteúdo como mero reflexo da prática de seu público (no caso, a comunidade judaica paranaense). Nem redatores tampouco leitores são indivíduos passivos e ausentes de intencionalidades próprias. Por isso, Roger Chartier, a respeito da leitura, afirma que “as práticas de apropriação sempre criam usos ou representações muito pouco redutíveis aos desejos ou às intenções daqueles que produzem os discursos e as normas”⁸¹. Ainda assim, isso não significa que essas apropriações se deem de forma totalmente livre. Chartier ressalva que existem mecanismos explícitos (prefácios, prólogos, comentários, no caso de livros – poderíamos pensar nos editoriais no caso dos jornais e revistas) e implícitos que visam impor as compreensões tidas como mais corretas ou legítimas. Por isso, ao analisar os periódicos

⁸⁰ LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 140.

⁸¹ CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 233-4.

como fontes auxiliares, é preciso considerar que discursos, mais do que refletir, pretendem construir uma nova *realidade*, produzir uma *verdade*.

Para além dos aspectos metodológicos para análise de periódicos em geral, há a particularidade de se tratar de uma imprensa comunitária.

O surgimento de veículos de imprensa própria é comum entre comunidades imigrantes relativamente intelectualizadas, como, por exemplo, Marion Brepohl de Magalhães observou em relação às comunidades alemãs na região Sul do Brasil. Para ela, essa imprensa se dedica a um universo restrito regionalmente, com pequenas tiragens e práticas pouco profissionalizadas. Ainda de acordo com Brepohl, estas publicações se caracterizariam por um “patriotismo citadino, que se nutria da história comemorativa local. [...] reproduziam as memórias e relatos de seus ascendentes, vistos como desbravadores deste novo mundo, pioneiros que exerciam sobre o passado uma autoridade inquestionável.”⁸² Essa imprensa teria a função de, simultaneamente produzir “um efeito psicológico de distanciamento com relação ao passado”⁸³ e, no caso, em relação a cultura alemã, realizar uma “defesa da germanidade como forma privilegiada de se fazer frente a um adversário que passa a lhe ser comum, a saber, a denominada cultura luso-brasileira”⁸⁴. A imprensa teria, assim, para essas comunidades de imigrantes e seus descendentes, o papel de auxiliar sua integração ao novo país e ao mesmo tempo preservar a coesão da comunidade contra o contato excessivo com a cultura desse país.

Esse processo ocorreu também nas comunidades judaicas brasileiras. Até a Segunda Guerra Mundial, a maioria dos seus jornais internos era escrita em *idish*, idioma falado pela maioria dos judeus, de origem no Leste Europeu. Havia ainda alguns jornais escritos em alemão, língua falada por menor número de judeus, que, porém, tiveram, em média, maior acesso à escolarização formal, como o informativo *Mitteilung* da Congregação Israelita Paulista (fundada por judeus alemães em 1937). A partir da década de 1940, o português começa a ser mais utilizado, seja por opção dos editores ou imposição governamental.

Segundo Jeffrey Lesser, o primeiro jornal em idish a circular no Brasil seria o *Di Menscheit* (Humanidade), que começou a ser publicado em Porto Alegre, em 1915. O primeiro jornal judaico em português dataria do ano seguinte: *A Columna*, sediado em Belém

⁸² BREPOHL DE MAGALHÃES, Marion Dias. *Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil*. Curitiba: SAMP, 2014, p. 83-4.

⁸³ BREPOHL DE MAGALHÃES, op. cit., p. 84.

⁸⁴ BREPOHL DE MAGALHÃES, op. cit., p. 98.

do Pará, uma comunidade mais antiga (já estruturada na segunda metade do século XIX) e com origem marroquina e não europeia (o que indica que não falavam idish).⁸⁵

O maior afluxo de judeus ao Brasil a partir da década de 1920 fez com que a imprensa judaica também se expandisse. A partir desse momento, e principalmente nas comunidades maiores, como São Paulo e Rio de Janeiro, os diferentes jornais também expressavam as divisões políticas internas. Lesser descreve que no ano de 1923, por exemplo, são fundados dois dos mais bem-sucedidos jornais judaicos no Brasil. O *Dos Idische Vochenblatt* (O Semanário Judaico) era um semanário pró-sionista publicado em idish e com algumas seções em português no Rio de Janeiro. Já o *Ilustração Israelita* era um periódico em português e idish criado pela ICA (*Jewish Colonization Association*), preocupada que o viés sionista e esquerdista (nesse momento a corrente dominante do movimento sionista era socialista) das publicações gerasse uma má-impressão perante o governo brasileiro, junto ao qual a ICA tentava negociar permissões para imigração e posse de terras. Por isso o jornal se pretendia apolítico e preocupado em valorizar o Brasil. A língua portuguesa se tornar gradativamente o principal idioma da imprensa judaica reflete a adaptação dessas pessoas à sociedade a sua volta, ao mesmo tempo em que pretendiam se manter unidos e apegados às tradições judaicas.

O Paraná, e especificamente Curitiba, onde se concentram a grande maioria dos judeus desse estado, por tratar-se de uma comunidade menor, não teve tantos jornais locais. Para além de curtos informativos comunitários, somente em 1954, a julgar pelo arquivo existente no Instituto Cultural Judaico-Brasileiro Bernardo Schulmann, uma publicação localmente produzida de maior volume passou a circular: a revista *O Macabeu*. Essa publicação se enquadra bastante bem na descrição de Brepohl anteriormente analisada. Trata-se de uma revista de periodicidade mensal (ainda que na prática irregular), editada por um grupo de jovens de forma bastante amadora (o que também explica os seus hiatos de publicação – nem sempre havia pessoas dispostas a dirigir a revista ou a patrociná-la) que pretendia supostamente ser de interesse geral da comunidade sem entrar em polêmicas muito sérias. Esse consenso, no entanto, precisa ser problematizado com base na discussão acima realizada por Chartier. Mais preciso do que supor que a *O Macabeu* refletisse um consenso comunitário, a revista procurava produzir um consenso.

Visão Judaica é mais difícil de classificar, pois não se trata de um veículo oficial da comunidade institucionalmente falando (enquanto *O Macabeu* era publicada inicialmente pelo Gremio Esportivo do Centro Israelita do Paraná e posteriormente pelo próprio Centro Israelita

⁸⁵ LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995, p. 80.

do Paraná) e tampouco visava exclusivamente o público judaico. Contudo, se considerarmos que as publicações institucionais também refletem mais as intenções de certos grupos do que da comunidade inteira que supõe representar, o primeiro ponto não me parece apresentar um empecilho metodológico. Quanto ao segundo, a linguagem é bastante semelhante - apesar de outro enfoque devido ao grupo que criou o jornal - e é questionável (ainda que muito difícil de verificar) o quanto *Visão Judaica* de fato circulava fora do meio judaico. Assim, não pretendendo ignorar as diferenças entre os dois periódicos, acredito que a mesma prática metodológica possa ser empregada nos dois casos.

O principal conjunto de fontes dessa pesquisa, entrevistas com filhos e filhas de sobreviventes da Shoah, requer uma discussão metodológica um pouco mais aprofundada.

1.5.1 História Oral

A História Oral ainda é uma vertente de trabalho relativamente recente, datando seu uso mais frequente e sistematizado, de acordo com Verena Alberti, da segunda metade do século XX, com a decadência da historiografia metódica, além da maior disponibilidade e acessibilidade de tecnologias auxiliares, como o gravador portátil⁸⁶.

Segundo Beatriz Sarlo, nas décadas seguintes a historiografia foi gradativamente interessando-se mais pelos sujeitos subalternos ou então com os *comuns* em uma perspectiva que considera suas práticas como mais independentes do que os grandes esquemas explicativos supunham e, portanto, interessando-se pelos pensamentos e motivações individuais. A esse processo das décadas de 1970 e 1980, que Sarlo denomina de *guinada subjetiva*, vêm agregar-se, como consequências dessas novas perguntas, novos métodos. “Esses sujeitos marginais, que teriam sido relativamente ignorados em outros modos de narração do passado demandam novas exigências de método e tendem à escuta sistemática dos ‘discursos de memória’: diários, cartas, conselhos.”⁸⁷

Portanto, a *guinada subjetiva* levou a um interesse por novas questões. E, como será analisado mais adiante, a História Oral demonstrou ser uma metodologia adequada para responder algumas dessas perguntas. Assim, a História Oral é uma forma de aproximar-se dos objetos históricos, viável a partir do momento em que as perguntas colocadas pela História (como área do conhecimento) se inserem na *guinada subjetiva*.

⁸⁶ ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 19.

⁸⁷ SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 17.

Quando a História Oral começou a ser mais utilizada esse afloramento de memórias era entendido como uma forma de dar voz a grupos silenciados e marginalizados, ausentes na maior parte da documentação. Esse esforço permanece; porém, como afirma Carmen Liblik, mesmo para sujeitos que não estão entre esses grupos silenciados, a História Oral pode acessar aspectos de suas memórias ausentes nas outras formas de documentação⁸⁸.

Realizada essa breve contextualização, a História Oral pode ser definida, segundo Alberti, da seguinte forma resumida:

a história oral é um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica, etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo.⁸⁹

Realizada essa discussão conceitual, surgem duas questões muito relacionadas e ainda presentes: o objeto e o grau de legitimidade dessa metodologia.

Alessandro Portelli afirma que nenhuma fonte histórica é de fato objetiva, mas a não-objetividade das fontes orais reside em três aspectos particulares. Elas são artificiais, pois são criadas na relação com um entrevistador ou entrevistadora (enquanto a fonte escrita existe como documento antes mesmo de a conhecermos); são variáveis, pois mesmo que envolvam as mesmas pessoas e as mesmas perguntas, duas entrevistas nunca serão iguais, uma vez que são profundamente contextuais; e são parciais, pois nenhuma entrevista ou nenhuma amostra de entrevistados irá jamais esgotar toda a memória possível.⁹⁰ Assim, a História Oral careceria de legitimidade caso se pretendesse uma história total. Entretanto, já não é esta a ambição da História em geral atualmente.

Já desde a Escola dos *Annales* e notadamente a partir da segunda metade do século XX o trabalho historiográfico já não almeja a totalidade e nem se concentra nas chamadas fontes oficiais, assim como não se interessa mais só pelos grandes “fatos”. E, conforme a já citada Beatriz Sarlo afirmara, a *guinada subjetiva* deslocou os eixos de interesse da História. É nessa perspectiva que a História Oral se torna possível. Se talvez imprecisa no desvelar dos “fatos”, “a consideração do âmbito subjetivo da experiência humana é a parte central do trabalho desse método de pesquisa histórica.”⁹¹ Assim, a partir do momento em que a

⁸⁸ LIBLIK, Carmem S. F. K. *Uma História toda sua: trajetórias de historiadoras brasileiras (1934-1990)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 343 p. 2017, p. 14.

⁸⁹ ALBERTI, op. cit., p. 19.

⁹⁰ PORTELLI, Alessandro. What makes oral history different. In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. *The Oral History Reader*. London: Routledge, 2003, p. 70.

⁹¹ LOZANA, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 16.

subjetividade se torna um objeto legítimo do estudo da História a História Oral se torna uma metodologia não somente válida, mas valiosa.

Alessandro Portelli expõe de forma bastante clara e concisa que o objeto da História Oral não são sequer os eventos narrados por si, mas como as pessoas lhes dão sentido⁹² – o que demonstra ser esta metodologia adequada para a minha proposta de pesquisa.

A noção de credibilidade das fontes assume assim outros critérios, pois a importância do testemunho oral não reside na sua aderência aos acontecimentos, mas no que deles se depreende: Assim, não é mais fator negativo o depoente poder “distorcer” a realidade, ter “falhas” de memória ou “errar” em seu relato; o que importa agora é incluir tais ocorrências em uma reflexão mais ampla⁹³ – no limite, mesmo a mentira pode ser estudada, como demonstra Janaína Amado no seu artigo *O grande mentiroso*.⁹⁴

Em *Ouvir Contar* Verena Alberti elenca uma série de campos de estudo para os quais a História Oral pode contribuir, entre os quais a História do cotidiano, a História política, as biografias, a História de memórias, entre outros. É no estudo das memórias que a pesquisa proposta pelo meu projeto se insere.⁹⁵

De acordo com Henry Rousso, o ângulo tradicional pelo qual as pesquisas olham o tema da memória privilegiava representações do passado de tendência voluntarista e unificadora, especialmente em torno de políticas de memória do Estado⁹⁶. A História Oral apresenta-se, dessa forma, como uma metodologia adequada para permitir o acesso a uma maior diversidade de narrativas.

Na análise de documentos escritos, por outro lado, essas narrativas subterrâneas e subjetivas, aparecem com mais dificuldade. Alistair Thomson expõe essa diferença através de um trabalho realizado por outro autor com imigrantes judeus em Manchester, em que somente nas entrevistas de história oral afloraram as disputas, divisões internas e interconexões com a sociedade maior.⁹⁷

Luisa Passerini também analisa as diferenças entre a documentação escrita e a oral, ainda que sob outra perspectiva, atentando mais para as formas de relato individual. No relato

⁹² PORTELLI, op. cit, p. 69.

⁹³ ALBERTI, op. cit, p. 19.

⁹⁴ AMADO, Janaína. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral. *História*, v. 14, pp. 125-136, 1995.

⁹⁵ ALBERTI, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

⁹⁶ ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 96.

⁹⁷ THOMSON, Alistair. Histórias (co)movedoras: História oral e estudos de migração. *Revista brasileira de História*, v. 22, n. 44, pp. 341-364, 2002, p. 344.

escrito prevaleceria um esquema linear, sem lacunas, em uma trajetória coerente, enquanto o relato oral permitiria mais facilmente verificar as emoções.⁹⁸

Apesar desses aspectos favoráveis e que dão suporte a minha escolha metodológica, a História Oral requer certos cuidados. Existe a possibilidade de os indivíduos, ao narrarem suas memórias, aderirem às narrativas que Pollak chamou de memórias enquadradas, ou seja, a discursos que procuram moldar a percepção do passado (e consequentemente do presente do indivíduo) a certas fronteiras sociais de pertencimento, como um grupo social ou instituições como nações, igrejas, partidos, sindicatos, famílias.

Além disso, o narrado não é um mero reflexo do lembrado. Primeiro porque a memória obtida através da História Oral é produzida no momento da entrevista, sendo resultado de uma interação social do presente, não havendo total separação entre experiência e narração, elas se criam mutuamente, como discorre Sarlo⁹⁹.

Outro motivo que leva a prestar atenção às diferenças entre lembrado e narrado é que as narrativas, justamente por serem elaboradas no presente, tendem a uma teleologia, pois parte de resultados conhecidos ao narrar, mas desconhecidos no momento sobre o qual se narra; o relato sobre si se preocupa em dar um sentido a própria trajetória. Há, para Pierre Bourdieu, no relato autobiográfico uma “propensão a tornar-se ideólogo da própria vida.”¹⁰⁰

Finalmente, os caminhos de construção da memória individual também levam a entrar em contato e se apropriar de diversos elementos de metamemórias diferentes. De acordo com Alistair Thomson “compomos nossas memórias de forma que se ajustem ao que é publicamente aceitável – ou, se formos excluídos da aceitação pública geral, buscamos públicos restritos que afirmem nossas identidades e reconheçam a maneira pela qual queremos lembrar nossas vidas”¹⁰¹. E esses grupos são também dinâmicos, de modo que as memórias se alteram à medida que os indivíduos se relacionam com essas narrativas maiores. Entre essas narrativas incluem-se não somente pessoas, mas narrativas midiáticas, como por exemplo, o cinema.

Isso leva a ao menos duas implicações práticas, ou cuidados. A primeira é analisar outras fontes históricas além da oralidade, de modo a analisar de que modo as narrativas individuais se relacionam com as metamemórias. A outra implicação se refere à necessidade de analisar que metamemórias são essas que influenciaram os indivíduos. A princípio a

⁹⁸ PASSERINI, Luisa. *A memória entre política e emoção*. São Paulo: Letra e Voz, 2011, p. 40.

⁹⁹ SARLO, op. cit, p. 24-25.

¹⁰⁰ BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 184.

¹⁰¹ THOMSON, Alistair. Memórias de Anzac: colocando em prática a teoria da memória popular na Austrália. *História Oral*, v. 4, 2001, pp. 85-101, p. 87.

relação que minhas fontes estabelecem com a Shoah seria o testemunho de seus pais. Porém, em muitos casos também entraram em contato com o tema por outros meios. Em função disso, as entrevistas que realizei incluíram temas como outras formas de contato com a Shoah além dos pais, como filmes, viagens a espaços de memória ou narrativas institucionais.

1.5.1.1 A prática da História Oral

Em qualquer pesquisa de História Oral há uma imagem prévia que entrevistados têm de entrevistadores e vice-versa. No caso da pesquisa que estou realizando essa questão é especialmente sensível. Entrevistados e entrevistadas e eu não nos conhecíamos pessoalmente, mas temos em comum o vínculo com a comunidade judaica de Curitiba (ainda que esse vínculo possa se dar de diferentes formas e intensidades e ter diferentes significados) e desde o contato inicial com uma amostra dessas pessoas para verificar a viabilidade do projeto apresentei-me, além de historiador, como professor da Escola Israelita Brasileira Salomão Guelmann e historiador do Museu do Holocausto de Curitiba.

Defensores de uma pretensa neutralidade e imparcialidade considerariam que esse conhecimento prévio (ainda que indireto) entre o historiador e suas fontes orais prejudicaria o trabalho. A maioria dos especialistas atuais no tema, como Paul Thompson, contudo, defende que o conhecimento (tanto quanto o desconhecimento) prévio entre as partes não é nem necessariamente prejudicial nem sempre benéfico, mas um dado a mais a se considerar. Com ou sem conhecimento, a entrevista é produto do contato entre duas pessoas, o testemunho é dado sabendo que se está falando com alguém e isso cria expectativas de ambas as partes que moldam a execução da entrevista¹⁰². Portanto, em qualquer entrevista de História Oral o importante não é a presença ou ausência de conhecimentos prévios, mas a consciência da imagem que as partes fazem previamente de si e os impactos disso na entrevista.

Além dos conhecimentos prévios por parte das pessoas entrevistadas, o meu conhecimento prévio do tema como pesquisador também é um fator de impacto. Assim como as impressões prévias dos sujeitos entrevistados, esse conhecimento anterior não é necessariamente um aspecto negativo. Ainda assim, é um dado que precisa ser levado em conta com cuidado, até para não tentar enquadrar os entrevistados e entrevistadas em modelos esperados antes de sequer iniciadas as entrevistas – nesse caso elas serviriam somente para confirmar uma tese já pronta e não para alargar ou fundar novos conhecimentos.

¹⁰² THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 258.

Concluo a partir disso que minha posição diante das pessoas entrevistadas e a imagem prévia que têm de mim (e eu deles) são informações que precisam ser levadas em consideração, mas não invalidam a pesquisa. Particularmente, acredito que o lugar no qual me encontro atribuiu mais benefícios do que desvantagens. Saberem que sou judeu e vinculado profissionalmente a duas instituições da comunidade judaica tendeu a aumentar a confiança dos entrevistados e entrevistadas para narrarem experiências pessoais que talvez não se sentissem a vontade de relatar para alguém exterior à comunidade. Além disso, minha experiência pessoal fez com que eu tenha um domínio dos códigos e linguagens comuns aos membros dessa coletividade, domínio este importantíssimo para a realização de entrevistas segundo Thompson¹⁰³. Por outro lado minha participação comunitária é marginal e atualmente se estende quase nada além dos vínculos profissionais. Meus familiares tampouco são atuantes na comunidade. Consequentemente, há uma distância saudável com entrevistadas e entrevistados, que não se sentiram intimidados pelo medo de fofocas ou situações semelhantes.

Ainda assim, certamente entrevistas realizadas por outra pessoa gerariam resultados diferentes, e nem por isso menos válidos, mas também não mais legítimos.

Outra questão que surgiu é como construir a amostra de entrevistados. Salvo em casos em que o objeto de estudo se refira a uma pessoa específica, escolher as pessoas entrevistadas e seu número é um dos desafios do projeto.

Alberti aponta como um dos critérios para estabelecer que já se realizou entrevistas suficientes o que chama de saturação, ou seja, quando as informações fornecidas pelos entrevistados começam a se repetir, com poucas novidades.¹⁰⁴ Esse critério pode ser válido quando se pretende, através das entrevistas, restituir algum conjunto de acontecimentos. Quando, por outro lado, o objetivo é lidar com memórias e subjetividades esse ponto de saturação nunca será alcançado, afinal, conforme já discutido, ainda que influenciadas por parâmetros sociais, as memórias são, em última instância, individuais – portanto toda nova entrevista (até mesmo com uma mesma pessoa) apresentará informações novas.

Assim, segundo Ronald Grele, o critério não deve ser estatístico, mas historiográfico¹⁰⁵. Não há um cálculo preciso para determinar a quantidade de entrevistas para uma pesquisa de História Oral e um número grande não necessariamente está relacionado a uma maior qualidade ou precisão do trabalho. Há pesquisas consideradas de alto nível com

¹⁰³ THOMPSON, op. cit, p, 256.

¹⁰⁴ ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 129-130.

¹⁰⁵ GRELE, Ronald J. Movement without aim: methodological and theoretical problems in oral history. In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. *The Oral History Reader*. London: Routledge, 2003, p. 41,

poucas entrevistas, como é o caso da tese de doutorado de Humberto Miranda sobre as experiências de internos da FEBEM em Recife, a qual teve como fontes principais somente três entrevistas¹⁰⁶. Tomando o meu caso o número de entrevistas é adequado desde que possível perceber aspectos que sejam compartilhados por todos ou pela maioria dos entrevistados (constituindo uma *memória forte*¹⁰⁷, base de identidades que se pretendem coletivas) e ao mesmo tempo analisar diferenças, divergências e disputas entre as narrativas. Não há pretensão assim de estabelecer uma história total, mas de delinear alguns aspectos de experiências possíveis, como defende Portelli¹⁰⁸. Finalmente, há um limite também imposto pelos prazos de pesquisa. Assim, foram entrevistadas 12 pessoas, procurando uma diversidade interna, ponto que será melhor explicado mais adiante.

1.5.1.2. A estrutura da entrevista

Alberti divide as entrevistas de História Oral em duas grandes categorias:

As entrevistas temáticas são aquelas que versam prioritariamente sobre a participação do entrevistado no tema escolhido, enquanto as de história de vida têm como centro de interesse o próprio indivíduo na história, incluindo sua trajetória desde a infância até o momento em que fala.¹⁰⁹

A fronteira entre as categorias não são absolutas, mas minha pesquisa se situou mais próxima à entrevista temática, ainda que aspectos das vidas das pessoas entrevistadas não diretamente relacionados ao tema pudessem surgir.

Alberti também divide as entrevistas entre aquelas nas quais a pessoa entrevistada, uma vez tendo-lhe sido exposto o propósito da pesquisa, fala totalmente sozinha, e entrevistas mais diretivas, nas quais há perguntas e interferências pontuais do entrevistador ou entrevistadora, dinâmica pela qual optei.¹¹⁰

Foi preparado um roteiro geral para as entrevistas (vide apêndice). Isso foi importante para permitir a comparação entre os diversos depoimentos. Esse roteiro, contudo, serviu somente como um apoio. Seguindo as indicações de Alessandro Portelli, o ordenamento da narrativa deve seguir o raciocínio da pessoa entrevistada, independente de ser esta a ordem

¹⁰⁶ MIRANDA, Humberto da Silva. *Nos tempos das Febems: memórias de infâncias perdidas (Pernambuco/1964-1985)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 348 p. 2014.

¹⁰⁷ CANDAU, op. cit., p. 44.

¹⁰⁸ PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*. v. 1, n. 2, pp. 59-72, 1996, p. 65-66.

¹⁰⁹ ALBERTI, op. cit., p. 37.

¹¹⁰ ALBERTI, Verena. *História Oral: a experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1990, p. 85.

imaginada no roteiro, afinal, “se ouvirmos e mantivermos flexível nossa pauta de trabalho, a fim de incluir não só aquilo que acreditamos querer ouvir, mas também o que a outra pessoa considera importante dizer, nossas descobertas sempre vão superar nossas expectativas.”¹¹¹

O roteiro seguiu um modelo semi-estruturado, ou seja, com algumas perguntas de base, mas com a entrevista correndo como um diálogo sobre o tema da pesquisa; essas perguntas, porém, foram suficientemente abertas para seguir o alerta de Alberti de “não encerrarem em si mesmas, as respostas, de modo que o entrevistado não se limite a apenas concordar ou discordar do que foi dito, e se sinta efetivamente inclinado a explorar aquele assunto.”¹¹²

O roteiro foi dividido em quatro grandes blocos, precedidos por dados gerais sobre a pessoa e seus familiares sobreviventes da Shoah: trajetória dos pais (ou da parte sobrevivente da Shoah) antes, durante e imediatamente após a Shoah; trajetória dos sobreviventes e de seus filhos ou filhas após a Shoah; transmissão intergeracional da memória da Shoah (diretamente através dos pais ou por outros meios); impactos da memória da Shoah nos filhos e filhas.

1.5.1.3. A condução da entrevista

Ao conduzir uma entrevista é preciso ter em mente que a entrevista é em si um fato histórico, ou seja, ela é única e dependente daquele momento específico de realização e das pessoas envolvidas. Para Valdman “eis por que é preciso remontar no tempo e estudar o documento oral não somente como fonte, mas também do ponto de vista de sua construção pelo historiador que, ao solicitar uma testemunha, procede a uma ‘invenção’ de fontes.”¹¹³

Como afirma Passerini “a oralidade é mais influenciada pela interação com outros sujeitos do que os documentos oficiais.”¹¹⁴ A relação entre as duas pessoas envolvidas é portanto alvo de cuidados para o bom andamento da entrevista. Portelli aponta que, por um lado “a arte essencial do historiador oral é a arte de ouvir”¹¹⁵ e que “as pessoas conversam comigo porque eu as ouço; como tenho pouco a dizer-lhes, não dou a impressão de estar procurando ‘influenciá-las’, mas sim de estar apenas ‘tentando aprender um pouquinho’ e de conseguir algumas histórias”¹¹⁶. Por outro lado, para ele, o ideal ao ir à casa de alguém para

¹¹¹ PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. *Proj. História*, v. 15, pp. 13-49, 1997, p. 22.

¹¹² ALBERTI, op. cit., p. 104.

¹¹³ VALDMAN, Danièle. Definições e usos. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, pp. 250-1.

¹¹⁴ PASSERINI, op. cit., p. 86.

¹¹⁵ PORTELLI, op. cit., p. 22.

¹¹⁶ PORTELLI, op. cit., p. 24.

entrevistar essa pessoa é iniciar uma conversa, inclusive participando, respondendo se perguntado e até podendo discordar educadamente e com moderação em algumas situações (pois estimula a pessoa entrevistada a demonstrar com mais detalhes seu ponto de vista), mostrando-se aberto, afinal “as pessoas não se abrem com quem parece neutro, impessoal e distante”¹¹⁷

O foco da entrevista deve ser a pessoa entrevistada e isso precisa ficar claro; nas entrevistas não procurei expor demais meus pontos de vista nem convencer ninguém – ainda assim a entrevista deve fluir como uma conversa para que a pessoa entrevistada sinta-se o mais a vontade possível.

Durante a análise das entrevistas foi também importante prestar atenção aos aspectos talvez marginais da fala, como atos falhos, repetições, avanços e recuos cronológicos, exaltações, paradas para pensar, tom de voz, velocidade das frases, etc., pois como afirma Ana Paula Vosne Martins “articulada a esta forma de lembrar está a forma de narrar”¹¹⁸.

Finalmente, ao realizar uma entrevista de História Oral há uma dimensão ética que não pode ser ignorada. Janaína Amado lista uma série de recomendações importantes:

a necessidade de o historiador ser fiel não apenas às palavras dos informantes, mas ao sentido da entrevista, evitando, por exemplo, citar trechos onde apenas uma parte das opiniões é revelada, para não lhes alterar o sentido global; a necessidade de o historiador explicitar, para os informantes, os objetivos do trabalho e os possíveis usos que fará da entrevista; a necessidade de respeitar as solicitações dos entrevistados, como o resguardo da identidade; a necessidade de diferenciar a fala de cada um dos entrevistados, evitando diluí-los em um conjunto homogêneo, indiferenciado internamente, a necessidade de diferenciar claramente a voz do historiador das dos entrevistados.¹¹⁹

Ainda assim, Portelli recorda que quem assina o trabalho ainda é o historiador ou a historiadora e que este trabalho não consiste na mera compilação das entrevistas, de *dar voz* a essas pessoas. A conclusão do trabalho não é a voz dos indivíduos entrevistados, mas a da historiadora ou do historiador, no caso, a minha.¹²⁰ Isso foi deixado claro aos entrevistados antes da assinatura do termo de consentimento (em anexo).

¹¹⁷ PORTELLI, op. cit., p. 22.

¹¹⁸ MARTINS, Ana Paula Vosne. Memórias maternas: experiências da maternidade na transição do parto doméstico para o parto hospitalar. *História Oral*, v. 8, n. 2, pp. 61-76, 2005, p. 67.

¹¹⁹ AMADO, Janaína. A culpa nossa de cada dia: Ética e História oral. *Proj. História*, v. 15, pp 145-155, 1997, p. 149.

¹²⁰ PORTELLI, op. cit., p. 27.

1.5.2 História Oral e Memórias de segunda geração

De acordo com Beatriz Sarlo, alguns autores considerariam essas narrativas de segunda geração, ou seja, de filhos dos sujeitos que experienciaram o passado em questão (como é o caso dos meus entrevistados), como algo distinto do conceito de memória, uma *pós-memória*. Esta seria a “memória dos filhos sobre a memória dos pais”¹²¹. Essa concepção supõe uma relação muito próxima entre o lembrado e o memorizado. A verdadeira memória se referiria somente ao lembrado. Já à memória do narrado corresponderia uma outra categoria, a *pós-memória*. A *pós-memória* seria menos legítima e mais influenciada pelas perspectivas do presente ou por outras narrativas recebidas pelos sujeitos narradores, não sendo a lembrança “pura”. Essa definição, portanto, supõe um contraste radical entre as memórias dos acontecimentos *vividos por tabela* e os dos acontecimentos vividos diretamente.

No entanto, algumas características da memória e de sua expressão na História Oral já descritas permitem contestar essa distinção rígida. Como a memória obtida através da História Oral é produzida no momento da entrevista, sendo resultado de uma interação social do presente, não há total separação entre experiência e narração, elas se criam mutuamente. Welzer *et al* também demonstram que a apropriação de elementos narrativos de memórias de outros ou discursos midiáticos (no caso filmes) ocorre tanto nas gerações que vivenciaram os eventos narrados como nas posteriores¹²². Finalmente, recordemos que a memória tende a uma *teleologia de si*.

Assim, mesmo as memórias “originais”, daqueles que viveram os acontecimentos que narram, estão sujeitas a inúmeras influências para além do olhar do momento, são construções do presente, teleológicas e com elementos de outras memórias com os quais o indivíduo entrou em contato. Assim, seja a pessoa que viveu o narrado, sejam seus filhos, as características associadas a *pós-memória* se aplicam a ambos – e essas características são de fato as da memória diferenciada do lembrado e do vivido. Por isso que Sarlo afirma que,

toda experiência do passado é vicária, pois implica sujeitos que procuram entender alguma coisa colocando-se, pela imaginação ou pelo conhecimento, no lugar dos que a viveram de fato. Toda narração do passado é uma representação, algo dito no lugar de um fato. O vicário não é específico da *pós-memória*.¹²³

¹²¹ SARLO, op. cit., p. 91.

¹²² WELZER, Harald; MOLLER, Sabine; Tschuggnall, Karoline. *"Opa war kein Nazi": Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer E-Books, 2012.

¹²³ SARLO, op. cit., p. 93.

Isso não significa que as memórias da segunda geração sejam as mesmas ou se construam da mesma forma se comparado àquelas da geração que presenciou os acontecimentos – pelo contrário, as especificidades geracionais são objeto de estudo dessa proposta de pesquisa. No caso de memórias traumáticas essas especificidades são especialmente significativas, uma vez que, como demonstrarei no capítulo 3 com a relativa demora na construção de metamemórias sobre a Shoah - ou como Ludmila Catela argumentou em relação à memória das vítimas da última ditadura militar argentina - os memoriais, museus, arquivos e outros modos de recordação de pretensão coletiva são geralmente iniciativa da geração seguinte aos sobreviventes, e não dos mesmos¹²⁴. Ainda assim, são narrativas que podem ser analisadas dentro do arcabouço teórico do conceito de memória.

1.6 OS PERSONAGENS

Apesar da utilização de outros corpos documentais, os principais personagens desse estudo são os 12 filhos e filhas de sobreviventes da Shoah entrevistados entre setembro de 2018 e março de 2019.

Através do *Museu do Holocausto de Curitiba*, com o qual tenho ligação profissional, obtive uma lista de contatos de cerca de 35 filhos ou filhas de sobreviventes. Descobri, ao longo do processo, que alguns deles não residiam mais no Paraná; excluí também, por questões éticas e preservação pessoal, os nomes com os quais tenho algum tipo de vínculo profissional, como pessoas ligadas ao museu ou parentes de alunos meus. Ainda assim a lista continha número bem maior do que a quantidade de entrevistados que precisava. Além disso, a lista de entrevistados potenciais aumentou à medida que os próprios entrevistados me indicavam outras pessoas que conheciam e que não necessariamente estavam na lista inicial.

Sendo assim, iniciei os contatos por e-mail, ligações telefônicas ou aplicativos de mensagens por celular. Os primeiros entrevistados potenciais contatados foram escolhidos de forma aleatória. Após as primeiras entrevistas, procurei escolher os demais visando garantir certa diversidade de gênero (mínimo de 30% dos entrevistados de cada), origem dos pais – como seria de se esperar, a maioria é originária do Leste Europeu, mas garanti que houvesse pelo menos alguns cujos pais fossem de outras regiões -, religiosidade e diferentes graus de engajamento na comunidade judaica, até porque, como afirmam Lesser e Rein, uma incompletude e dificuldade de muitos estudos sobre grupos minoritários é o foco excessivo

¹²⁴ CATELA, Ludmila da Silva. *Situação-Limite e memória - A reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos da Argentina*. São Paulo: Anpocs, 2001, p. 207.

nas suas instituições formais e indivíduos que orbitam em torno delas, ignorando os muitos sujeitos influenciados pelos aspectos culturais, sociais, políticos, econômicos daquele grupo, mas afastados dessas instituições.¹²⁵ Esse último ponto impõe uma dificuldade particular. O registro de sobreviventes do Museu do Holocausto (bem como da *Shoah Foundation*), e ainda mais os contatos com familiares, é construído em grande medida através dos contatos internos às comunidades judaicas (embora haja um esforço por parte do museu em alcançar pessoas mais afastadas das comunidades). Consequentemente, a maioria dos contatos que obtive inicialmente era de pessoas com relativo grau de engajamento comunitário. Ainda assim, foi possível expandir o leque de opções e ao menos 2 dos 12 (David e Roberto) entrevistados não frequentam instituições comunitárias judaicas com regularidade.

De modo geral as pessoas com quem entrei em contato foram receptivas. O fato de me apresentar já desde o início como funcionário do museu e da escola da comunidade aparentemente gerou uma confiança por parte dos entrevistados. Um sinal adicional dessa confiança é que, diante da escolha do local da entrevista, sempre facultada aos entrevistados, 8 dos 12 entrevistados escolheram receber-me em suas casas (ou na de irmãos, pois houve dois casos de entrevistas realizadas em conjunto, ambas a pedido dos entrevistados). Essa confiança entre as partes permitiu que as entrevistas fossem conduzidas sem grandes formalismos, ao estilo de uma conversa. Embora tratando de temática, objetivos e relação com a escrita completamente diferentes, utilizei-me do ensinamento de Miguel Barnet no seu trabalho *Memórias de um Cidraão* de como esse aspecto de conversa na entrevista, decorrente de uma confiança e identificação entre as partes, permite que a pessoa entrevistada sinta-se a vontade de não somente responder com sinceridade as perguntas, mas a ela mesma introduzir questões e temas até então ignorados pelo entrevistador¹²⁶. Assim, essa confiança – provavelmente advinda de meu vínculo prévio com o universo desses sujeitos entrevistados – é que permitiu-me seguir as orientações antes expostas de Alessandro Portelli de utilizar o roteiro da entrevista como um guia, mas excedê-lo sempre que novas informações viessem a tona por parte da pessoa entrevistada.

Houve contatos que responderam, mas cujas entrevistas não se concretizaram devido a mudanças de domicílio para cidades distantes ou incompatibilidade de agenda. Há ainda outras pessoas – em situação menos numerosa, mas existente – que não me retornaram, indicando que talvez não quisessem ser entrevistadas. Somente em dois casos entrevistas

¹²⁵ LESSER, Jeffrey; REIN, Raanan. Laços finais: novas abordagens sobre etnicidade e diáspora na América Latina do século XX: os judeus como lentes. *Projeto História*, n. 42, pp. 73-94, 2011, p. 76.

¹²⁶ BARNET, Miguel. *Memórias de um Cidraão: testemunho*. São Paulo: Editora Marco Zero, 1986.

foram concretamente negadas, contudo, não pelas próprias pessoas, mas por parentes. Nesses dois casos, o contato que eu obtive era somente de familiares e não da própria pessoa; e estes me advertiram que a pessoa não gostava de falar a respeito, de modo que me pediram para não realizar o contato. Há aí um dado importante para levar em conta. De fato, em minha amostra, por motivos óbvios, somente estão filhos ou filhas de sobreviventes que, se não falam constantemente sobre o tema Shoah, ao menos se sentem suficientemente à vontade para conceder uma entrevista a respeito. Não acredito que isso invalide a pesquisa, mas é importante não ignorar a existência de filhos e filhas que evitam falar a respeito e, portanto, talvez apresentam características particulares que não são contempladas nessa pesquisa.

A maioria dos entrevistados autorizou-me a utilizar seus nomes. Porém, por questão de uniformidade e preservação dos entrevistados e minha, todos os nomes que aparecem a partir de agora, com exceção do meu, são fictícios.

Faço a seguir uma breve apresentação de cada um dos entrevistados, seguida de uma tabela que condensa essas informações.

A funcionária administrativa aposentada Gilda é a que nasceu mais próxima ao período da Shoah, em 1945, na URSS (chegou ao Brasil adolescente), para onde seu pai, sobrevivente judeu-polonês da Shoah, fugiu, se tornou prisioneiro e conheceu a mãe de Gilda. Ela me recebeu em sua casa.

Samuel e sua irmã Bárbara, ambos jornalistas, são outros dois filhos de sobreviventes pertencentes ao grupo que nasceram ainda na Europa (Gilda tecnicamente nasceu na Ásia, mas se mudou ainda bebê para a Polônia). Tanto o pai como a mãe deles são judeus poloneses que sobreviveram a Shoah e antes de se estabelecerem no Brasil, passaram pela Alemanha, onde Samuel e Bárbara nasceram, respectivamente em 1948 e 1950. No Brasil viveram em São Paulo e Ponta Grossa antes de se estabelecerem em Curitiba já adultos. Samuel e Bárbara constavam como entrevistados essenciais desde o início, pois são de todos provavelmente os mais engajados na preservação da memória de seus pais. A pedido deles, a entrevista foi realizada em conjunto na casa de Bárbara.

Nice pertence a outro grupo. Seus pais, ambos sobreviventes da Shoah nascidos na Romênia, se mudaram primeiramente para Israel e depois para o Brasil. Nice nasceu em 1951, durante esse período em que a família viveu em Israel. A entrevista foi realizada no consultório médico de Nice.

O empresário Roberto tem trajetória semelhante, tendo nascido em Israel em 1949. Seus pais, porém, tem origens que diferem da maioria dos entrevistados, especialmente seu pai, nascido na Áustria. Sua mãe, também sobrevivente da Shoah, nasceu na Tchecoslováquia.

A entrevista se deu em sua casa, onde estava presente também seu irmão, o médico Pedro. Este já pertence ao grupo nascido no Brasil, com a família relativamente estabelecida, em 1962.

Entre aqueles já nascidos no Brasil, o mais velho é o gestor de negócios educacionais Luís, nascido em 1949. Sua mãe é sobrevivente da Shoah nascida na Hungria e da Europa veio diretamente para o Brasil, onde conheceu o pai de Luís, também judeu, que aqui já residia. A entrevista com Luís se deu em seu local de trabalho.

O engenheiro Nélcio teve ambos os pais sobreviventes da Shoah. Eles viviam em Varsóvia (Polônia) antes da guerra e após a Shoah se mudaram para o Brasil já casados. Nélcio nasceu com a família já estabelecida em Curitiba, em 1955. A exemplo da maioria dos entrevistados, Nélcio me recebeu em sua casa.

O psicólogo Phelippe não estava na lista inicial, mas é primo de Nice, que indicou seu contato. Somente seu pai é sobrevivente da Shoah, vindo da Romênia e tendo conhecido sua mãe já em Curitiba, onde Phelippe nasceu em 1957. Ele foi o único entrevistado que escolheu conversar no local que eu acreditava que a maioria escolheria: o Centro Israelita do Paraná, onde se localiza também o Museu do Holocausto.

Sandra é fonoaudióloga e me recebeu em seu consultório. Seu pai, judeu polonês, é sobrevivente da Shoah e após a guerra veio para o Brasil, onde já residia um tio e conheceu sua futura esposa que já vivia em Curitiba, local de nascimento da entrevistada, em 1958.

Joel, empresário, também nasceu em Curitiba, em 1959. Seu pai, nascido na Polônia, sobreviveu à Shoah e conheceu a mãe de Joel na Alemanha nos anos do pós-guerra, antes de vir para o Brasil. O pai de Joel, nos últimos anos de vida, se tornou um dos sobreviventes mais atuantes em narrar sua história, no Paraná. Joel também foi entrevistado em sua casa.

Finalmente, o mais jovem dos meus entrevistados é David, nascido em 1963. A escolha por entrevistá-lo se deveu a diversas características singulares de sua trajetória. Seu pai, sobrevivente da Shoah, tem origem em outra região da Europa, a Grécia, tendo conhecido a mãe de David posteriormente na Bélgica. David nasceu e vive hoje em Ponta Grossa, a cerca de 100 km de Curitiba, o que lhe confere outra característica interessante, que é o afastamento geográfico de uma comunidade de maior porte. Finalmente, o fato de David ser professor de História também conferiu aspectos distintos para a entrevista.

Nome fictício	Ano de nascimento	País de nascimento	Profissão	Qual dos progenitores é sobrevivente da Shoah	País de nascimento do pai/ da mãe sobrevivente da Shoah	Local da entrevista
Gilda	1945	URSS	Funcionária administrativa aposentada	Pai	Polônia	Residência da entrevistada
Samuel	1948	Alemanha	Jornalista	Pai e mãe	Polônia	Residência da irmã (Bárbara)
Bárbara	1950	Alemanha	Jornalista	Pai e mãe	Polônia	Residência da entrevistada
Nice	1951	Israel	Médica	Pai e mãe	Romênia	Local de trabalho da entrevistada
Roberto	1949	Israel	Empresário	Pai e mãe	Áustria (pai); Tchecoslováquia (mãe)	Residência do entrevistado
Pedro	1962	Brasil	Médico	Pai e mãe	Áustria (pai); Tchecoslováquia (mãe)	Residência do irmão (Roberto)
Luís	1949	Brasil	Administrador	Mãe	Hungria	Local de trabalho do entrevistado
Nélio	1955	Brasil	Engenheiro	Pai e mãe	Polônia	Residência do entrevistado
Phelippe	1957	Brasil	Psicólogo	Pai	Romênia ¹²⁷	Centro Israelita do Paraná
Sandra	1958	Brasil	Fonoaudióloga	Pai	Polônia	Local de trabalho da entrevistada
Joel	1959	Brasil	Empresário	Pai	Polônia	Residência do entrevistado
David	1963	Brasil	Professor de História	Pai	Grécia	Residência do entrevistado

FONTE: O AUTOR

Analisar essas entrevistas foi um desafio imenso. Afinal, não se tratam de fontes primárias impessoais, mas depoimentos produzidos no contato face a face. Ao ler as transcrições eu não estava meramente lendo documentos, mas vendo diante de mim uma pessoa de carne e osso falando. Ao mesmo tempo, é meu dever como historiador e como ser político apontar as idiosincrasias, paradoxos e problemáticas nesses discursos.

Todos os entrevistados foram notificados, antes da gravação se iniciar de que meu compromisso ético em não deturpar suas palavras não implicava em necessariamente fazer uma análise elogiosa, até porque, como define Alessandro Portelli, a entrevista é uma produção em co-autoria da pessoa que entrevista com a entrevistada, e não mero reflexo desta (tampouco uma projeção das expectativas daquela)¹²⁸. As análises e conclusões as quais

¹²⁷ Em função de mudanças nas fronteiras, Phelippe afirma que seu pai se denominava húngaro.

¹²⁸ PORTELLI, Alessandro. História Oral como gênero. *Proj. História*, n. 22, 2001, p. 20.

aponto não se pretendem a revelação da verdade oculta desses indivíduos, mas tampouco sou mero transcritor de suas palavras; a partir delas elaboro as minhas.

A escrita das páginas que se seguem procurou assim equilibrar o respeito que nutro por essas 12 pessoas, que, afinal, viabilizaram essa dissertação, com meu compromisso com o saber, com um mundo mais justo e com os objetivos desse trabalho. Não tenho a intenção de humilhar ou execrar – nem teria motivos para isso – qualquer um dos meus entrevistados, mesmo aqueles com os quais tenho discordâncias profundas. Tampouco espero que esse trabalho passe a impressão de que eu pretenda dizer a eles como pensar. No entanto, não sou agente neutro nem desinteressado e espero que, a partir dos posicionamentos desses 12 entrevistados, bem como das outras fontes, emergja o meu próprio bem fundamentado.

1.7 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

No próximo capítulo, o segundo, analiso as formas como os entrevistados narram a trajetória dos pais e mães sobreviventes da Shoah desde o estilo de vida que tinham antes, sua trajetória durante e o reestabelecimento de suas vidas após a Shoah, realizando análises comparativas com dados mais quantitativos obtidos junto ao Museu do Holocausto de Curitiba no que se refere ao conjunto maior de sobreviventes judeus da Shoah radicados no Brasil. Especial atenção confiro aos aspectos destacados e os silêncios das narrativas.

No terceiro capítulo analiso o processo social de construção das memórias da Shoah, ou seja, como se deu o processo de construção de narrativas sobre a Shoah na coletividade judaica paranaense, na qual estão inseridos meus entrevistados. É neste capítulo que uso mais a imprensa comunitária como fonte histórica.

No quarto capítulo me concentro mais diretamente na transmissão intergeracional (e outros meios de transmissão) da memória da Shoah e seu impacto sobre as sensibilidades e subjetividades da geração dos filhos e filhas de sobreviventes, analisando como a partir disso se conforma um dever de memória – perante os pais, o povo judeu e a humanidade.

Finalmente, no quinto capítulo me proponho a analisar, tendo em vista as informações levantadas nos capítulos anteriores, como os entrevistados desse estudo realizam relações entre passado e presente e como mobilizam (ou não) as memórias da Shoah para situações do seu presente.

2 TRAJETÓRIAS E NARRATIVAS

A imigração judaica para o Brasil teve, de certa forma, vários “inícios”, uma vez que ao menos três fluxos podem ser considerados praticamente independentes uns dos outros. Um primeiro, nos séculos XVI e XVII, composto por cristãos-novos fugindo da Inquisição (alguns de fato praticando o judaísmo escondidos, outros fugindo da desconfiança e riscos que rondavam os cristãos-novos de modo geral), cuja fiscalização era mais esparsa no Brasil se comparado a Portugal. Com o tempo, contudo, a quase totalidade dos descendentes desses indivíduos foram deixando de identificar-se como judeus – ainda que mantivessem alguns costumes característicos, sem, no entanto, relacioná-los necessariamente ao judaísmo¹²⁹. No período colonial também podemos citar a vinda de judeus junto aos holandeses que ocuparam o Nordeste no século XVII, mas que deixaram o Brasil junto com seus conterrâneos.

Um segundo fluxo remonta ao século XIX e ao ciclo da borracha na região amazônica, para a qual se dirigiu um grupo de judeus do Marrocos. Seus descendentes compõem até a atualidade grande parte das comunidades judaicas da região Norte do Brasil. Contudo, no que diz respeito à imigração e aos primeiros anos de estabelecimento essas comunidades tiveram poucas relações com as comunidades de judeus de origem na Europa central e oriental que compõem o terceiro fluxo¹³⁰. É dentro desse terceiro grupo que se incluem os sobreviventes da Shoah.

Para além disso, os judeus chegados no século XIX compõem numericamente parcela muito pequena da imigração judaica; de acordo com Célia Mentlik, 1500 imigrantes judeus¹³¹. Até o início da Segunda Guerra Mundial aproximadamente outros 70 mil judeus teriam desembarcado no Brasil, de acordo com dados levantados por Rene Decol.¹³² A maioria destes a partir da década de 1920, especialmente em função das consequências da Primeira Guerra Mundial, da Revolução Russa e a guerra civil que se seguiu e do antissemitismo no Leste Europeu, tendo escolhido o Brasil em função de restrições à imigração em países até então mais procurados (EUA e Argentina), do fortalecimento da economia brasileira e da imagem do Brasil como um país tolerante¹³³. A partir de 1924 e com maior intensidade a

¹²⁹ NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

¹³⁰ TOPEL, Marta Francisca. Judaísmo(s) brasileiro(s): uma incursão antropológica. *Revista USP*. n. 67, p. 186-197, 2005, p. 188.

¹³¹ MENTLIK, Célia Szniter. As migrações e seus reflexos na cultura: alguns fatos e perspectivas sobre a imigração e a história da presença judaica no Brasil. *MÉTIS: História & Cultura*, v. 4, n.8, pp. 61-76, 2005, p. 68.

¹³² DECOL, René Daniel. *Imigrações urbanas para o Brasil: o caso dos judeus*. 264 p. Tese (doutorado em sociologia). Unicamp, Campinas-SP, 1999, p. 24.

¹³³ LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995, p. 59.

partir da década de 1930 o Brasil também impôs restrições à imigração judaica, uma vez que para muitos dos dirigentes brasileiros os judeus representavam um risco político (pela sua suposta ligação com o comunismo) e racial (pois colocaria em risco a ambição de uma homogeneidade étnica e as políticas de branqueamento – cabe destacar que os judeus, mesmo que a maioria tenha a cor de pele clara, não eram classificados como brancos por amplos setores da intelectualidade brasileira da época)¹³⁴. Ainda assim, mecanismos de contornar as restrições e pontos de vista dúbios que ora viam os judeus como uma ameaça ora como um imigrante desejável economicamente (muitas vezes utilizando-se dos mesmos estereótipos), fizeram com que um fluxo significativo de judeus aportasse no Brasil no período.¹³⁵

Ainda assim, o número de imigrantes judeus é pequeno diante dos cerca de 5 milhões de imigrantes que chegaram ao Brasil entre as últimas décadas do século XIX e a primeira metade do século XX e os judeus não vieram no momento de maior intensidade do fluxo migratório para o Brasil, por volta da virada do século XIX para XX¹³⁶. Porém, isso não torna esse grupo menos interessante, precisamente por algumas características peculiares, como o caráter urbano e, o que interessa especialmente nesse trabalho, o fato de ser um grupo cuja saída do local de origem se deu devido a perseguições e genocídios, tendo seu ápice na Shoah.

É difícil obter dados demográficos precisos sobre a imigração judaica para o Brasil, pois geralmente estas pessoas foram cadastradas em função de seus países de origem e não como judias; a variedade desses países se torna um fator de dificuldade a mais – a título de exemplo, o censo de 1980 registrou 28892 judeus nascidos fora do Brasil, que citaram mais de 50 países diferentes como local de nascimento¹³⁷. Mesmo quando há a categoria de religião na documentação, o que nem sempre é o caso, essa informação muitas vezes era fraudada para burlar restrições de imigração. Segundo a tese de Decol, os dados do período prévio a Segunda Guerra Mundial ainda são relativamente completos, em grande medida devido às restrições que o Estado brasileiro impunha à imigração judaica. A partir da guerra, mensurar a quantidade de judeus imigrantes tornou-se ainda mais difícil – e localizar, entre estes, quantos eram sobreviventes da Shoah ainda mais -, de modo que os números que apresento a seguir são estimativas.

¹³⁴ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Travessia sem volta: judeus poloneses refugiados no Brasil, 1939-1945. *Revista del CESLA, International Latin American Studies Review*, n. 22, pp. 7-52, 2018.

¹³⁵ LESSER, op. cit, p. 222.

¹³⁶ DECOL, René Daniel. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 46, pp. 147-160, 2001, p. 153.

¹³⁷ DECOL, René Daniel. *Imigrações urbanas para o Brasil: o caso dos judeus*. 264 p. Tese (doutorado em sociologia). Unicamp, Campinas-SP, 1999, p. 26.

Diferentemente do que ocorreu em países cuja imigração judaica é um pouco mais antiga - caso dos EUA, pra onde se dirigiram muitos judeus ainda no final do século XIX - como no Brasil a imigração judaica só tomou fôlego maior a partir da década de 1920, a parcela de sobreviventes da Shoah nas comunidades judaicas é considerável, como pode ser auferido a partir da constatação de Mentlik de que mais de um terço da imigração judaica para o Brasil foi posterior a Segunda Guerra Mundial (dos quais a maioria são sobreviventes da Shoah)¹³⁸.

Segundo Rene Decol a população judaica no Brasil cresceu em 30 mil pessoas entre 1940 e 1960 (de 56 mil para 86 mil)¹³⁹. A grande maioria dos sobreviventes da Shoah que vieram ao Brasil também chegou até 1960. Por isso considero esse período como abrangendo a chegada da maioria dos sobreviventes da Shoah que vieram para o Brasil. Ainda segundo o mesmo autor, já nessa época os judeus no Brasil apresentavam taxas de natalidade baixas, de modo que o crescimento natural dessa população fosse próximo de zero. Assim, é possível afirmar que esse aumento populacional se deve praticamente integralmente à imigração (segundo Decol a emigração de judeus do Brasil só se torna significativa a partir da década de 1960). Decol também fornece uma pesquisa realizada pela Federação Israelita de São Paulo em 1968 que afirma que, entre os judeus residentes mas não nascidos no Brasil, 77,2% eram ashkenazim e 22,8% sefaradim¹⁴⁰, proporção que se mantém relativamente constante nas duas décadas em questão. Podemos considerar que a quase totalidade dos imigrantes sefaradim não são sobreviventes da Shoah (embora algumas comunidades sefaradim, como a grega, tenham sido vitimadas pelo nazismo). Do restante, com exceção dos 7% de imigrantes judeus vindos de outros países da América (novamente em dados apresentados por Decol), sobre os quais não é possível estimar quando chegaram nesses outros países, é possível afirmar que a grande maioria seja composta por judeus provenientes de países envolvidos na Shoah. É difícil, no entanto, estimar quantos destes nasceram após 1945. Assim, realizando aproximações somente com o intuito de obter uma estimativa sem a necessidade de exatidão, entre 50% e 60% dos 30 mil judeus imigrantes para o Brasil entre 1940 e 1960 seriam sobreviventes da Shoah, o que resultaria entre 15 e 18 mil pessoas. Tecnicamente falando, considero, fundamentado no Museu do Holocausto de Curitiba, também como sobreviventes pessoas que

¹³⁸ MENTLIK, op. cit, p. 69.

¹³⁹ DECOL, op. cit, p. 162.

¹⁴⁰ Ashkenazim se refere aos judeus com origem na Europa central e Oriental (Ashkenaz significa literalmente Alemanha em hebraico). Sefaradim se refere aos judeus com origem na península ibérica (Sefarad significa literalmente Espanha), expulsos no final do século XV, e seus descendentes. Usualmente é empregado para designar os judeus com origem no mundo islâmico de modo geral (mesmo que de comunidades existentes antes da expulsão da península ibérica) e também de regiões para as quais grande número de judeus da península ibérica fugiu nos séculos XVI e XVII, caso da Grécia e partes da França.

fugiram da Alemanha já sob regime nazista ou de países aliados ou anexados, mas antes da guerra. A julgar pela amostra do museu, essas pessoas correspondem a cerca de 25% a 35% dos sobreviventes no Brasil, que devem ser somados ao número anterior. De acordo com Jeffrey Lesser, 9427 judeus teriam vindo da Alemanha para o Brasil entre 1933 e 1941¹⁴¹, o que está de acordo com o limite superior de cerca de 35% do total de sobreviventes. Trabalho, portanto, com uma estimativa de que cerca de 25 a 28 mil sobreviventes da Shoah vieram para o Brasil.

2.1 A VIDA DE ANTES

*Nélio: [...] existiam judeus ortodoxos, tinham os judeus nacionalistas, existiam judeus comunistas, então na verdade a miscelânea de judeus [...]*¹⁴²

O registro de sobreviventes da Shoah como uma categoria é bastante recente. Segundo Kátia Lerner, o grande marco de valorização da figura dos sobreviventes foi o filme *A Lista de Schindler*, de 1993¹⁴³. Até então, segundo essa autora, os sobreviventes eram inseridos dentro da categoria maior de vítimas, e nesse caso constituíam-se como vítimas incompletas (em oposição às completas, que foram mortas).

Isso explica porque muitos sobreviventes estão de fora de listas como a da *Shoah Foundation* e daquela que é provavelmente a mais completa lista de sobreviventes da Shoah no Brasil, a do Museu do Holocausto de Curitiba – iniciadas na década de 1990 (no caso do museu na década de 2010), esses registros são incompletos especialmente para os sobreviventes mais velhos, que já não estavam mais vivos e para os mais afastados das instituições comunitárias, pois foi através destas que grande parte dos registros foram constituídos. O quadro de sobreviventes do Museu do Holocausto de Curitiba, em constante atualização, contém, em dezembro de 2019 1915 sobreviventes da Shoah que chegaram ao Brasil, dos quais sobre 1709 há informação sobre país de nascimento. Ainda que pequeno frente ao total estimado, trata-se de uma amostra suficiente para verificar a distribuição de origem dos sobreviventes (especialmente entre os países com número maior de emigrados), afim de compará-los com os pais e mães dos meus entrevistados e analisar como estes se relacionam com a vida de seus pais anterior a Shoah.

A tabela a seguir apresenta a distribuição dos sobreviventes da Shoah no Brasil cujos dados constem no Museu do Holocausto de Curitiba por país de nascimento (em alguns casos,

¹⁴¹ LESSER, op. cit, p. 321.

¹⁴² Nélio. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

¹⁴³ LERNER, Katia. *Memórias de dor: coleções e narrativas sobre o Holocausto*. Brasília: Minc/IBRAM, 2013, p. 88.

para formatação da tabela, o país foi alterado para o país da qual fazia parte a cidade de nascimento imediatamente antes da Segunda Guerra Mundial, caso, por exemplo, dos nascidos no Império Austro-Húngaro). Evidentemente, há pessoas que se mudaram de local de moradia entre o nascimento e a Shoah, mas ainda assim considero que a tabela abaixo dê uma ideia aproximada da distribuição geográfica dessas pessoas antes da Shoah.

TABELA 1 - SOBREVIVENTES DA SHOAH NO BRASIL POR PAÍS DE NASCIMENTO (AMOSTRA)

Polônia	563	33%
Alemanha	410	24%
Romênia	188	11%
Hungria	120	7%
Itália	79	5%
Iugoslávia	79	5%
URSS	60	3%
Áustria	57	3%
Tchecoslováquia	52	3%
França	27	2%
Grécia	26	2%
Bélgica	22	1%
Holanda	9	1%
Bulgária	9	1%
Outros	9	1%
Total	1709	

FONTE: Adaptada de Museu do Holocausto de Curitiba (2019)

No raio de até 200 km de Curitiba, que constitui o público alvo de minhas entrevistas há registro no museu de que 111 pessoas teriam fixado lá residência pela maior parte de suas vidas ou da permanência no Brasil, das quais 91 com país de nascimento identificado.

TABELA 2 - SOBREVIVENTES DA SHOAH NA REGIÃO DE CURITIBA POR PAÍS DE NASCIMENTO (AMOSTRA)

(continua)		
Polônia	59	65%
Romênia	7	8%
URSS	7	8%
Alemanha	6	7%
Tchecoslováquia	6	7%
Áustria	2	2%
França	2	2%

Grécia	1	1%
Hungria	1	1%
Total	91	

FONTE: Adaptado de Museu do Holocausto de Curitiba (2019)

A Polônia figurar em primeiro lugar em ambas as listas não deve surpreender. Afinal, cerca de um terço dos judeus da Europa pré-guerra eram poloneses. Já os judeus alemães estão super-representados (eram cerca de 5% da população judaica europeia), o que talvez se explique pelo fato de, na maior parte da década de 1930 o Brasil, como já comentado, ter restrições de imigração mais contornáveis se comparadas às de EUA e Argentina, por exemplo - segundo Decol a maioria dos imigrantes judeus alemães aportou no Brasil entre 1933 e 1939, período em que cerca de metade dos judeus da Alemanha abandonou o país (antes disso a emigração era irrisória e, entre os que restaram, a parcela de sobreviventes é pequena)¹⁴⁴.

Destoa que entre os sobreviventes da região de Curitiba, a parcela de judeus poloneses seja bem maior e a de judeus alemães menor se comparados ao Brasil como um todo. De fato a amostra de Curitiba e região é pequena demais para permitir conclusões mais precisas, mas é possível levantar algumas hipóteses. Os judeus alemães eram, se comparados aos de outras regiões, principalmente os do Leste Europeu (os quais eram cerca de 80% dos judeus europeus, ou 8 milhões de pessoas), mais urbanizados e com maior nível de instrução formal. Se de modo geral os grandes centros urbanos foram os locais mais procurados pelos imigrantes judeus (São Paulo, Rio de Janeiro e em menor proporção Porto Alegre), essa tendência deve ter sido especialmente acentuada entre judeus alemães, que por isso escolheram, em ainda menor proporção, cidades que, embora em crescimento, eram em meados do século XX ainda bastante pacatas, como Curitiba. Essa tendência se confirma na análise da comunidade judaica curitibana em geral feita por Regina Rotenberg Gouvea, que afirma que para o período de 1889-1970, do total de judeus imigrantes para Curitiba, 82,9% provinham da Europa Oriental, 7,9% da Europa Ocidental, 5,7% de outros países da América Latina, 2,2% do Norte da África ou Oriente Médio, excetuando Israel, dos quais vieram 1,2%, e 0,1% da América do Norte.¹⁴⁵

Já o aumento relativo da presença de judeus poloneses talvez se deva as redes de contatos. Ao procurarem reestabelecer suas vidas, esses imigrantes procuravam por contatos

¹⁴⁴ DECOL, op. cit, p. 60.

¹⁴⁵ GOUVEA, Regina Rotenberg. *Comunidade judaica em Curitiba (1889-1970)*. 185p. Dissertação (mestrado em História). UFPR, Curitiba, PR, 1980, p. 55.

que já conhecessem, o que pode ter contribuído para a concentração de judeus com uma mesma origem nessa região.

Os 12 filhas e filhos de sobreviventes entrevistados totalizam 14 pais ou mães sobreviventes, distribuídos da seguinte forma por país de origem: 7 da Polônia, 3 da Romênia e 1 de Áustria, Tchecoslováquia, Hungria e Grécia. São, portanto, uma amostra que reflete aproximadamente a distribuição dos sobreviventes da Shoah na região de Curitiba,

O pai de Joel é um desses judeus poloneses. Nascido em uma família numerosa em um pequeno vilarejo na Polônia, ele atravessou a guerra ainda como adolescente. A narrativa de Joel, contudo, poucas vezes se remete a infância de seu pai, focando muito mais no período da Shoah e em uma narrativa de superação das dificuldades no período posterior.

Os pais de Nélio tem origem semelhante, nascidos em pequenos vilarejos na Polônia nos quais era comum os judeus viverem bastante fechados entre si. A Polônia contava com grande diversidade de modos de vida judaicos. Em parte pelos mais de 3 milhões de judeus representarem cerca de 10% da população do país, o que já presume uma diversidade, somado ao fato de o território polonês ter ficado entre o final do século XVIII e a Primeira Guerra Mundial dividido entre o Império Austro-Húngaro, a Prússia (depois Alemanha) e o Império Russo, o que contribuiu para que diferentes regiões do país tivessem também desenvolvimentos muito diversos. O próprio Nélio demonstra que seus pais relatavam sobre essa diversidade percebida ao saírem dos vilarejos, na adolescência (década de 1930), com as famílias, para Varsóvia, em busca de melhores condições econômicas, na citação que segue, que engloba o contexto do fragmento com o qual iniciei essa seção.

Nélio: [...] porque Varsóvia, a grande parte das pessoas sabe, por ser uma metrópole, existia uma tiragem muito grande de jornais em idish, enfim, a população judaica de Varsóvia, não fugindo muito da tua pergunta, era muito grande, então existiam judeus ortodoxos, tinham os judeus nacionalistas, existiam judeus comunistas, então na verdade a miscelânea de judeus em Varsóvia era totalmente diferente daquele pessoal de um dos pequenos povoados.¹⁴⁶

Nesses vilarejos, chamados pelos próprios judeus de *shtetls* (pequenas cidades, em idish), imperava uma atmosfera mais religiosa (o pai teria frequentado uma Yeshivá – escola religiosa - quando jovem, mas se tornado menos religioso após mudar-se para Varsóvia), a língua mais falada era o idish e as condições econômicas eram precárias. Apesar de serem aldeias, a maioria desses judeus não exercia profissões associadas ao meio rural; eram em grande medida pequenos comerciantes e prestadores de serviços (até em função de barreiras

¹⁴⁶ Nélio. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

formais e informais ao acesso de judeus a diversas profissões)¹⁴⁷. Nélío se utiliza da referência do filme e musical *O violinista no telhado* para descrever esse estilo de vida:

Nélío: Quando a gente assiste o filme *O violinista no Telhado* eu me transporto, me teletransporto para o pequeno povoado, então pelo que ele conta tudo leva a crer que o tipo de vida que ele teve na infância até se mudar futuramente com a família para Varsóvia, tem muito a ver com o filme.¹⁴⁸

A narrativa de Nélío tem particularidades presentes em somente poucos entrevistados. Ele relata com certo grau de detalhes e até entusiasmo aspectos da vida de seus pais antes da Shoah – mesmo que relato e mídias não se dissociem sempre -, inclusive transmitindo sensações que ele acreditava que seus pais sentiam ao falar a respeito. Ao ser perguntado sobre os motivos das famílias se mudarem para Varsóvia, responde:

Nélío: Na verdade, o que ele conta, eles eram bastante felizes nesses pequenos povoados. Mas as condições financeiras, o padrão de vida era bastante difícil, porque eles tinham, a princípio eles eram felizes mas procuravam, as famílias procuravam [...] dar um futuro melhor pros filhos numa cidade grande como Varsóvia era antes da guerra.¹⁴⁹

Pelo relato de Nélío é possível inferir que os pais também falassem bastante de suas vidas pré-guerra, especialmente a infância nos vilarejos, o que é não é comum. Uma explicação plausível é que como para ambos antes da guerra ainda houve a mudança para Varsóvia, os traumas da Shoah e o passado a ser superado os remetessem a Varsóvia, preservando memórias positivas do shtetl. Sua mãe, que pouco contava sobre sua trajetória na Shoah, apesar disso adquiriu em Israel um *Yizkor Buch*¹⁵⁰ de sua cidade natal, o qual Nélío guarda e me mostrou ao final da entrevista. Ao falar da cidade natal de sua mãe foi inclusive o momento da entrevista em que Nélío mais se emocionou.

Michel: O senhor alguma vez viajou pra Polônia, por exemplo, conheceu onde seus pais moraram?

Nélío: Eu ainda não fui pra Polônia. Essa minha irmã que mora nos EUA esteve na Polônia, eu pretendo ir também. Ela foi buscar as origens, teve na cidade onde meus pais nasceram [...]. Nós temos inclusive um livro que minha mãe quando foi pra Israel conseguiu achar em Israel, da cidade [...], todas as famílias, deve ter imagino de várias cidades devem ter feito algo desse tipo. Então ela esteve e interessante pela própria descrição, apesar de minha mãe não falar muito, uma vez ela estava nos EUA, essa minha irmã apertou ela bastante pra contar, ela descreveu, ah, da janela da minha casa eu vi uma [entrevistado se emociona], vi uma torre, uma igreja, e a minha irmã coincidentemente não pela descrição dela, o local que ela esteve, parece que ela se teletransportou pelo que minha mãe contou. Então deu a impressão que ela estava no local da minha mãe descrevendo a visão que ela estava tendo. Deixa a

¹⁴⁷ DECOL, op. cit, p. 48.

¹⁴⁸ Nélío. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

¹⁴⁹ Nélío. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

¹⁵⁰ *Yizkor Buch* (em idish, livro de lembranças) são livros escritos no pós-Shoah em memória a cidades e vilarejos destruídos ou cuja presença judaica tenha sido praticamente eliminada.

gente bastante sensibilizado com isso. Mas eu pretendo ainda ir pra Polônia e visitar pelo menos a cidade, os shtetls, mas é como ela falou: não existe mais nada de judaísmo lá, nem praticamente judeu existe, não tem sinagoga, não tem nada. Mas é um lugar simbólico, onde pelo menos nossos pais nasceram.¹⁵¹

Os pais de Samuel e Bárbara provêm de uma cidade média no Leste da Polônia. Apesar de ser um pouco maior do que um shtetl, mais da metade da população anterior à guerra era formada por judeus, de modo que o estilo de vida se assemelhava bastante aos dos shtetls do leste da Polônia e parte ocidental da URSS. Sinal disso é o fato da língua que se falava na casa de Samuel e Bárbara quando crianças ser o idish e de seus pais, especialmente a mãe, virem de famílias ortodoxas. Quando perguntados sobre o estilo de vida das suas famílias antes da Shoah, o aspecto religioso é o primeiro que é comentado:

Samuel: A família da minha mãe era mais religiosa. Eram mais ortodoxos. Oito irmãos. O pai também era religioso, mas não era tão ortodoxo.

Bárbara: Ele era de uma linha tradicional. Frequentava a sinagoga nas festas e kasher [leis de alimentação judaicas].¹⁵²

Samuel e Bárbara ainda citam informações principalmente a respeito das filiações religiosas e políticas de seu pai, que quando jovem transitou por diversos espaços desde *yeshivot* (escola religiosa) ortodoxas, o movimento e partido político socialista (e não-sionista) Bund, até um movimento juvenil sionista religioso, do qual a mãe dos dois também fazia parte. Em função de ambos terem um grau de estudo bastante aprofundado sobre esses temas, Samuel e Bárbara conseguem discorrer bastante sobre o assunto, mas se trata mais de uma apresentação técnica de um contexto maior no qual seus pais estavam inseridos do que uma narrativa emotiva e específica sobre os pais como a de Nélío. A narrativa se torna mais pessoal e recheada de detalhes a partir do início da guerra – o período pré-Shoah parece ser um prelúdio para a narrativa que interessa mais.

Há que se considerar o fato de que me apresentei aos entrevistados através de meu vínculo ao Museu do Holocausto, de modo que a maioria deles considerava que seria o período durante a Shoah que mais me interessaria. Apesar da importância dessa ressalva, considero que a conclusão segue válida, pois eles foram perguntados especificamente sobre a vida de seus pais no pré-guerra.

O pai de Sandra nasceu na mesma cidade na Polônia. Porém, pelo relato de sua filha, não provinha de um meio tão religioso (seria melhor descrito como tradicional, ou por *ortodoxia branda*, como definirei mais adiante) – denotando ser uma área de transição entre o shtetl e as grandes cidades.

¹⁵¹ Nélío. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

¹⁵² Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

Michel: E você sabe se era uma família religiosa?

Sandra: Não. Meu pai nunca... Meu pai tinha o judaísmo, assim, na veia, mas não era kasher, não, nada [...] Mas religioso como eu sou hoje, sabe, tenho amor pela religião, mas nada de kasher, nada. E em todas as festas ele ia na sinagoga, ele era muito idish, assim, muito.¹⁵³

O termo *idish* é empregado por Sandra para se referir à judaicidade¹⁵⁴ (e não necessariamente com referência ao idioma), assim como outros entrevistados se referem à escola israelita como escola *idish*.

De modo geral, contudo, o pai de Sandra falava pouco de sua trajetória (seja antes, ou durante a Shoah), excetuando a menção à boa situação econômica da família.

Michel: E da vida antes, na Polônia, que ele levava...

Sandra: Muito boa.

Michel: Disso ele falava?

Sandra: Falava. Meu avô era rico. Eles também ficavam sempre juntos com a coletividade. Mas olha, ele não contava de tios, de primos, né. Eu tenho curiosidade de saber da avó, da mãe dele. Que tem um sobrenome lá, que tá no documento, que eu já esqueci. Porque ele nunca falou. Fui descobrir depois que ele morreu, com a documentação. Sabe, ele não era muito de falar... ah, minha mãe era da família tal, tinha parentes. Nem sei se eu tenho parentes lá pela mãe do meu pai, sabe.

[...]

Michel: E falava coisas da cidade, de como era a infância dele, esse tipo de coisa....

Sandra: Se falava eu não me lembro. Falava que brincavam na rua, que eu perguntei do seu [nome omitido]. Ah, era amigo, a gente brincava, estudava na mesma escola, brincavam na rua.¹⁵⁵

Ainda que de forma menos detalhada, a narrativa de Sandra sobre o período anterior a Shoah se assemelha a de Bárbara e Samuel no sentido desse período servir de prelúdio para a Shoah e não como um grande interesse por si só. Argumentando que sabia o nome da rua em que o pai morava, mas que somente descobrira esse fato muito mais tarde e não através do pai, Sandra afirma:

Sandra: O que ele comentava? O meu avô era muito rico, por isso ele não queria sair [...]. Ele era o único que tinha cavalos e charretes, ele morava atrás da loja dele... loja de ferragens. E diz que ele era, meu pai isso contava, o meu pai dizia: meu pai era muito bem de vida e ele não ia largar tudo que ele tinha pra fugir. E o meu tio fugiu. Pena, né? Podiam ter ido todos. Mas ele não quis deixar o negócio, a casa, ele me contava que minha mãe, [ou seja, minha] avó, a mãe dele, enterrou um pacote

¹⁵³ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

¹⁵⁴ Tomo emprestado de Judith Butler – que por sua vez o toma da Hannah Arendt - o termo judaicidade, que me parece mais interessante para definir uma situação, sensação ou relação com uma tradição ou herança (política, cultural, religiosa) que se refere às pessoas judias, sem dar a entender, como talvez faria o termo “judaísmo”, qualquer grau de imprescindibilidade ou uniformidade de práticas ou pensamentos específicos. De acordo com Butler “a judaicidade, na visão de Arendt, é um termo que tenta reunir uma multiplicidade de modos sociais de identificação sem ser capaz de reconciliá-los. Não existe uma definição e não pode haver.” Tradução minha de “*Jewishness in Arendt’s view is a term that tries to hold together a multiplicity of social modes of identification without being able to reconcile them. There is no one definition and cannot be*”. BUTLER, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012, p. 14.

¹⁵⁵ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

cheio de joias, sabe. Mas ficaram lá. Isso meu pai me contou. Que era um dos mais ricos da cidade¹⁵⁶.

Sandra comenta sobre a condição econômica de seu pai quando criança (era um adolescente durante a guerra), mas menos para contar sobre a vida que levava e mais para explicar o motivo para não terem fugido antes, como fizera seu tio.

O pai de Gilda já nasceu em uma cidade grande da Polônia: Lodz. René Decol destaca que apesar de haver muitos judeus em shtetls, a parcela de judeus nas grandes cidades nos anos 1930 superava seu percentual na população geral, aspecto que foi reforçado nas últimas décadas anteriores a guerra (como demonstra a migração do shtetl para Varsóvia dos pais de Nélío). Enquanto eram 10% da população total da Polônia, os judeus eram mais de um terço da população urbana do país. No censo de 1931, em nenhuma das 7 maiores cidades os judeus correspondiam a menos de 20% da população, ultrapassando um terço dos habitantes no caso de Lodz¹⁵⁷. Mesmo que discriminados, era inegável que os judeus eram parte daquela sociedade.

Gilda e seu pai conversavam pouco sobre a Shoah, de modo que a até certo ponto falta de detalhes sobre a vida anterior a Shoah na sua narrativa não destoa com a narrativa sobre período da Shoah, como é o caso de Samuel e Bárbara. Naquilo que ela menciona, mesmo vindo de um centro urbano, a religiosidade também é o aspecto mais destacado na vida anterior a Shoah de seu pai. É sintomático que ela o faça mesmo não tendo sido perguntada diretamente sobre a prática religiosa:

Michel: E antes do Holocausto a senhora comentou que tinha uma panificadora...

Gilda: Eles tinham uma panificadora. Da família dele. Meu *zeide* [avô em idish] era religioso, minha avó usava peruca¹⁵⁸, você pode imaginar. Eles tinham, meu pai tinha 2 irmãos, uma irmã e um irmão. Todo mundo morreu.¹⁵⁹

A panificadora da família e a religiosidade são os elementos que mais aparecem na narrativa de Gilda sobre o período anterior a Shoah. Porém, no caso de Gilda há uma especificidade que talvez contribua para que sua narrativa não adote o tom nostálgico de Nélío. Após a guerra e já após o nascimento de Gilda, a família retornou à Polônia, permanecendo lá por 12 anos. Desses anos Gilda guarda memórias bastante negativas.

Michel: Quando que você voltou?

Gilda: Eu voltei em 45. Eu nasci em setembro, em setembro de 45 e logo em seguida nós voltamos pra Polônia e eu, nós moramos na Polônia até os meus 12 anos. Claro

¹⁵⁶ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

¹⁵⁷ DECOL, op. cit, p. 45.

¹⁵⁸ Se refere ao costume entre as comunidades de judeus ortodoxos de as mulheres casadas não exibirem o cabelo em público, de modo que usem tecidos ou perucas sobre a cabeça.

¹⁵⁹ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

que eu não me lembro logo que eu voltei, mas eu me lembro indo pra escola com 7, 8 anos. E eu era loira, com trança loira, passava bonitinho por polaco. Mas eu tinha uma amiga de trança morena. Daí quando a gente andava diziam pra nós: judia porca. Vai pra Palestina. Não era nem pra Israel. Mas as ruas, eu lembro, era tudo ruínas, meus pais tinham muito medo. Eu ia pra escola, que, eu tinha que voltar cedo porque podia explodir uma bomba de repente. Sabe, as crianças brincando na rua... Como que eu vou esquecer? Eu vou morrer, não vou esquecer disso, sabe. Eu vou morrer, porque são coisas que não tem como esquecer. Aí você vê filme, daí você vê, e aquilo vem tudo na tua cabeça, porque meu pai passou por tudo. Então não é fácil.¹⁶⁰

Dessa forma, enquanto a imagem que Bárbara e Samuel têm da Polônia é em grande medida mediada pelos seus estudos e experiências posteriores e Nélcio a associa com uma infância feliz de seus pais, a Polônia de Gilda é a Polônia do pós-guerra em que ela cresceu e da qual as lembranças são terríveis. Por isso talvez ela não veja motivos para se aprofundar na vida de seu pai anterior a Shoah para além da religiosidade e do fato da família ter uma panificadora. No fragmento de entrevista abaixo fica claro como Gilda transita entre a experiência de seu pai e a sua própria na Polônia:

Michel: A senhora comentou que sempre soube da história dele [pai], mas que não conversava muito a respeito. Ele comentava a respeito?

Gilda: Então, ele também, gozado né. Veja, eu sabia como, como a irmã dele morreu, como ninguém quis ir junto, e que foi difícil ele fugir, mas ele não, gozado, ele não falava muito, eu não sei por que. Hoje às vezes eu fico pensando por que judeu não quer, veja o museu, por que eles não falavam? Tinham que falar. Mas acho que era tão dóido essas lembranças, eram tão, eu também tenho lembranças ruins, essas que me chamavam de judia porca, eu me lembro muito bem, me jogavam bola de neve com pedra dentro. Então, é bom isso? Lembrar dessas coisas é bom, é agradável? Não vou esquecer nunca, nunca vou esquecer. Na escola às vezes suásticas, sempre estudei em escola idish, mesmo na Polônia, escola idish. E daí a gente saía cheio de suásticas aquelas coisas todas e... Mas ele não falava.¹⁶¹

Essa memória, na qual as memórias vividas e aquelas “por tabela” se misturam, tem como consequência também uma imagem diferente em relação à Polônia atual. Em passagem já citada Nélcio comenta o desejo de um dia visitar a Polônia e a cidade de seus pais; o pai de Joel também visitou sua cidade natal (ainda que Joel não o tenha acompanhado); já Bárbara viaja em média uma vez ao ano para a Polônia a trabalho como pesquisadora. Nenhum deles apontou uma imagem necessariamente positiva da Polônia atual, pelo contrário, alguns apontam continuidades no antissemitismo naquele país; ainda assim, tiveram curiosidade em conhecer melhor o local onde seus pais viveram. É diferente do caso de Gilda, que afinal já conheceu o país não como parte de um projeto de conhecer o passado, mas por viver lá na infância. Gilda relata não ter se sentido bem na ocasião em que visitou a Alemanha a turismo. Mas quando perguntada se chegou a visitar a Polônia alguma vez, responde:

¹⁶⁰ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

¹⁶¹ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

Gilda: Nem MOR-TA. E se me dessem de graça [bate na mesa] eu não ia. Vou pra Rússia [onde Gilda nasceu], mas não vou pra Polônia.

Michel: Pra Rússia a senhora já foi?

Gilda: Não. Depois da guerra não.

Michel: Mas iria?

Gilda: Iria, tá vendo, eu iria. Pra Polônia, porque o polaco, polaco te esconde e o polaco te trai. Escondiam, vai dizer que te escondeu.

Michel: Mas pra Alemanha a senhora voltou em que circunstância?

Gilda: Fui passear. Porque, nós fomos pra Alemanha, nós fomos pra Praga, pra Tchecoslováquia na época, até Paris, fizemos todo aquele circuito. E pra Polônia faltava pouquinho pra gente ir. Da Alemanha pra Polônia é bem perto. Não quero. Não tô [pronta] ainda. Não vou te dizer, quem sabe se tiver viva e coisa tal. Mas não, ainda não tenho vontade. Não foi legal. Nada legal. Não tenho boas lembranças da Polônia, nem um pouco.¹⁶²

As diferenças são muito nítidas, destacando-se a sensação de Gilda, a qual será retomada mais adiante.

A Romênia é, segundo Decol, a 2ª maior nacionalidade entre judeus imigrantes no Brasil (entre os sobreviventes da Shoah, a 3ª – mas a 2ª em Curitiba). No período entre-guerras também era o país a abrigar a 3ª maior comunidade judaica da Europa (atrás de Polônia e URSS), com cerca de 750 mil pessoas, ou 4% da população. As condições de vida dessa população anteriormente à guerra eram semelhantes as dos judeus poloneses, apesar de, ainda de acordo com Decol, por diferenças no processo de deportação pelos nazistas, a porcentagem de judeus romenos sobreviventes sobre a população de antes da guerra ter sido maior (pouco mais de 50%, ante 10% na Polônia).¹⁶³

É esta a origem dos pais de Nice. Ambos provinham de famílias pobres e religiosas de shtetls na Romênia. Muitos desses judeus, inclusive o pai de Nice e seu irmão, pai de Phelippe, nasceram em Shtetls na região da Transilvânia, próximo à fronteira com a Hungria, o que fez com que a região tenha pertencido a diferentes países ao longo do tempo - motivo pelo qual Phelippe descreve o país de origem de seu pai como sendo a Hungria.

Nice, por motivos que serão analisados nos próximos capítulos, conversava pouco com seus pais sobre a Shoah. Já no caso de Phelippe, ele destaca, em relação à vida de seu pai anterior a Shoah, a imagem que este posteriormente relatava sobre a Hungria e a colaboração de amplos setores de sua população na perseguição aos judeus.

Michel: Queria que você contasse quais aspectos que pra você sempre chamaram mais atenção da história do seu pai.

Phelippe: O que me chamava a atenção [pausa] a questão que meu pai tinha em relação à Hungria. [pausa]. Assim, o meu pai sempre falava da guerra, mas em relação aos húngaros parecia que era algo, algo mais marcante, como os alemães.

¹⁶² Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

¹⁶³ DECOL, op. cit., p. 54.

Mas na questão dos húngaros, porque os húngaros entregaram, sabe, então havia, meu pai falava muito disso.[...] ¹⁶⁴

É interessante notar que, perguntado para elencar o que mais lhe chamava a atenção no que o pai lhe contava, o primeiro tópico tenha sido a relação com a Hungria.

Ao contrário da imagem da infância feliz apesar do sofrimento posterior de Nélío e mais semelhante ao relato de Gilda, Phelippe destaca como seu pai guardava muitas mágoas com relação à Hungria, mais inclusive do que em relação à Alemanha.

Phelippe: Eu me lembro que uma vez [...] eu fui pra Hungria. Dai quando eu voltei eu falei pro meu pai assim, pra minha mãe: pai, porque você não vai pra Hungria com a mãe? Dai meu pai falou assim que não iria lá porque ele tinha muitas tristezas. Daí meu tio falou bem assim, o pai da Nice [na narração ele usou o nome verdadeiro]: é que nós sofremos muito na Hungria. Mas a minha prima que o pai dela é *kasher*, [...], que é religioso, ela tinha, ela tem até hoje um restaurante *kasher* em Köln na Alemanha. Ela [vive] lá há mais de 50 anos, e meu pai varias vezes foi pra Israel com a minha mãe e ficavam na Alemanha. [...] Na Hungria meu pai não queria ir mas pelo que eu entendi meu pai tinha muito mais sentimento [mágoa] em relação aos húngaros do que aos nazistas. Ele, eu conheci vários judeus que nunca mais pisaram na Alemanha. [...] E meu pai nesse aspecto eu não sentia em relação à Alemanha, mas em relação à Hungria meu pai tinha muita tristeza sabe, muita lembrança ruim. ¹⁶⁵

O próprio Phelippe não compartilha da mágoa em si

Michel: Você comentou que foi pra Polônia... E pra Hungria?

Phelippe: Também fui. Eu já fui 3 vezes pra Hungria. Eu adoro Budapeste, uma cidade bonita. Fui, andei lá [pausa]. Mas eu fui lá aonde na Hungria jogavam os judeus, já foi pra Budapeste? Tem os sapatos, eu fui lá, eu fui no bairro judaico, eu olhei tudo aquilo ¹⁶⁶

Diferentemente de Gilda (que afinal, passou a infância na Polônia do pós-guerra), Phelippe não incorporou para si a mágoa com relação à Hungria atual – ainda que seja curioso e sintomático que quando perguntado sobre visitar a Hungria ele fale sobre Budapeste e não sobre o shtetl onde o pai vivia (o qual ele não cita ter visitado alguma vez). Porém, quando associada à história de seu pai, a relação com a Hungria é realizada pelo viés da tristeza. Como resultado, a narrativa de Phelippe sobre seu pai anteriormente à Shoah é realizada pouco através de acontecimentos concretos e mais através de sentimentos como tristeza e mágoa.

Também de um shtetl da Hungria provém a mãe de Luís. Assim como os pais dos demais até agora analisados, com exceção de Sandra, a família da mãe de Luís era bastante religiosa. No entanto, ao contrário da maioria dos habitantes dos shtetls, a mãe de Luís, pela

¹⁶⁴ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

¹⁶⁵ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

¹⁶⁶ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

sua descrição, pertencia a uma espécie de elite judaica local, proprietários de terra, que mais tarde se mudaram para as cercanias de Budapeste. Por motivos que serão analisados mais adiante nessa dissertação, Luís conhece muito pouco sobre a trajetória de sua mãe. Porém, tal como Phelippe ele procurou conhecer os locais desse passado e durante a entrevista inclusive mostrou fotografias de sua viagem com uma irmã para a Hungria. Segundo ele, ela “tinha lembranças boas da Hungria, isso motivou a gente a ir pra lá”¹⁶⁷. Ainda assim, tal como Phelippe, o relato dessa viagem se concentra mais em Budapeste do que no vilarejo onde a mãe vivia (apesar de Luís tê-lo visitado). Há em ambos uma busca por conhecer o passado em geral dos judeus húngaros, mesmo que não necessariamente isso signifique um resgate do cotidiano da vida de seus pais.

Os pais de Roberto e Pedro são ambos sobreviventes da Shoah, mas de distintas regiões. A mãe deles é oriunda de uma cidade média da Tchecoslováquia, uma realidade já bastante diferente dos judeus dos shtetls, e provinha de uma família mais abastada e pouco religiosa.

A mãe comentava muito pouco sobre o tema em geral com os filhos. Pedro, porém, empreendeu, já depois da morte da mãe, uma busca por esse passado, visitando a cidade de sua mãe e chegando a descobrir que ela tinha uma madrastra e parentes que sobreviveram e foram para o Canadá após a guerra. Roberto e Pedro narram essa descoberta como uma espécie de alívio, o preenchimento de um vazio:

Roberto: E aí o Pedro [na entrevista usa o nome real] descobriu depois de, há 7 anos atrás, quem eram os parentes, através de uma pesquisa longa e exaustiva. E por acaso a gente, tivemos uma pista, aí o Pedro ligou pra eles, eu também conversei com eles. E as histórias eram, eram coincidentes, mas a gente não sabia se ela seria verdadeira. E aí ele falou o nome dele, bom, aí nós dissemos, olha, talvez a gente não seja parente, mas pelo menos a gente fez um bom conhecido. Mas aí nós olhando, o Pedro olhando as fotografias, nós temos uma caixa de fotografias, numa das fotos apareceu exatamente o nome deles, né. E aí nós dissemos olha, você levou azar, nós somos parentes. E acabamos visitando eles lá no Canadá. E aí realmente foram parentes, a gente começou a, eles lembraram da mãe, contaram a história da mãe. Uma série de coisas que a gente não sabia, fomos saber através deles no Canadá. Que a gente não tinha essa ideia, porque a mãe não, não havia contado pra nós.

Michel: E eles sabiam melhor essa parte da história...

Roberto: Sim.

[...]

Pedro: Ela omitiu, ela omitiu, não que ela não falava. Ela podia ter falado.

Roberto: Podia.

Pedro: Das irmãs, da madrastra dela que tinham sobrevivido. Que ela sabia que tinham sobrevivido. Ela omitiu. Ela tinha as fotos, a gente olhava aquelas fotos não sabia quem que era, também não falava quem era. Daí foi um golpe de sorte, descobrir eles.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

¹⁶⁸ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

Especialmente Pedro demonstra muito interesse por conhecer o passado de sua mãe anterior à Shoah, não simplesmente como parte de um contexto maior, mas para restituir um dia-a-dia, próximo da operação realizada por Nélío, como demonstra no diálogo abaixo:

Michel: E quando, Pedro, você esteve na cidade da sua mãe, daí como que foi?

Pedro: [...] Eu fui pra cidade dela, fui na comunidade, tentei achar alguma coisa lá. Fui no cemitério ver se achava a minha avó, minha avó morreu antes da guerra, se achava túmulo dela. Não achei. Falei com rabino, procuramos, procuramos, não achamos nada. Daí eu sabia de alguns lugares que minha mãe frequentava, sinagoga, escola. E nesses lugares eu fui. Fui lá ver onde era escola, sinagoga. E mais nada assim, não pesquisei mais nada. Devia ter pesquisado mais.

Michel: E como foi a sensação de estar lá?

Pedro: Foi boa, porque era uma cidade muito bonita, uma cidade pequena, mas muito bonita, organizada, bem florida. Me senti bem lá, gostei de ir. Não era uma cidade muito grande. Acho que foi uma boa homenagem pra ela.

Michel: [...] O que te motivou a querer ir lá? [pausa]. Pergunto pelo seguinte: tem gente que fala: não quer voltar de jeito nenhum.

Pedro: Na verdade eu conhecia os parentes do meu pai. Da minha mãe eu conhecia pouco. Fui pesquisar. Fui acabar pesquisando e levei um vidrinho com uma foto dela e botei embaixo do túmulo da mãe da madrastra dela. E já tinha uma homenagem ao meu avô, o pai dela, e as duas meias-irmãs, tinha homenagem. Fui lá fazer uma homenagem pra eles. Fui conhecer a cidade e depois fui pra Auschwitz também.¹⁶⁹

O pai desses dois irmãos pertence à outra realidade. Nascido em uma família de origem de classe média, mas em declínio econômico, em Viena, capital da Áustria e importante centro econômico e principalmente cultural da Europa, era integrado na cultura local, com a qual se manteve vinculado também posteriormente, como demonstra a afirmação de Roberto, ao ser perguntado se o pai havia se incomodado com o fato de ele (Roberto) ter ido estudar na Áustria: “O pai não tinha problema nenhum. O pai tinha orgulho da Áustria, ele sempre gostou da Áustria, não falava nada [mal] da Áustria. A mãe já não, a mãe não queria voltar pra Europa de jeito nenhum”.¹⁷⁰ A postura da mãe se assemelha mais a alguns casos já analisados aqui, como os de Gilda e os pais de Phelippe e Nice. Mesmo no caso do pai de Samuel e Bárbara e do pai de Joel, que desejaram visitar a Polônia e empreenderam essa viagem, não se tratava de um orgulho da pátria natal, como no caso do pai de Pedro e Roberto. Essa característica é bastante específica dos judeus germanizados, que se consideravam antes da Shoah totalmente parte da cultura e por vezes até dos nacionalismos locais; e em muitos casos mesmo a Shoah não abalou esse sentimento.

Em relação ao pai, entretanto, Roberto e Pedro comentam pouco sobre a vida que ele levava antes da Shoah. A narrativa heroica sobre o período da Shoah, que será analisada mais adiante, parece se sobrepor ao antes. O fato de ele ter sido parte de um clube de levantamento

¹⁶⁹ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

¹⁷⁰ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

de peso e ter chegado a competir nacionalmente quando jovem somente é mencionado após eu perguntar especificamente (pois sabia da informação previamente a entrevista) – e mesmo assim a situação enfrentada como atleta surge como pretexto para sua saída da Áustria e posterior alistamento no exército britânico – operação semelhante à de Sandra, Samuel e Bárbara:

Michel: Vocês sabem como era a relação, a vida social deles... Eu tenho, a gente tem aqui no museu o caderninho, não sei se vocês conhecem, tem do tio de vocês [que não sobreviveu] e fala que ele [o pai] frequentava o clube de levantamento de peso.
Roberto: Sim, ele pertencia, ele foi se não me engano campeão juvenil. E a história que ele conta para nós, que uma vez ele foi, acho que isso foi talvez em 1938, foi antes do início da guerra, e que já começou a perseguição aos judeus, eles disseram olha você não é mais benquisto. Nós gostamos de você, mas você é judeu, então não pode mais frequentar a academia. Então ele se frustrou bastante nessa época, né, e a partir disso aí ele também foi um caminho que ele achou pra sair de Viena e se alistar depois na *Palestine Corps*.¹⁷¹

Isso também explica porque, apesar de ambos terem visitado Viena posteriormente, em nenhum dos casos se tratar de uma viagem de *busca pelo passado*, como a de Pedro para a Eslováquia.

O último caso é o do pai de David, nascido em Tessalônica, na Grécia. Era uma cidade que antes da Segunda Guerra Mundial tinha uma vibrante comunidade judaica de origem sefaradí, muitos dos quais descendentes dos judeus expulsos da Espanha em 1492, e mantinha costumes como a língua ladina¹⁷². David e seu pai, entretanto, praticamente nada conversavam sobre o assunto, sendo que as informações que David conhece sobre a vida prévia de seu pai são que o avô era rabino e ele (o pai) estava prestes a se tornar um também, que este tinha 3 ou 4 irmãos, sendo que o nome de David (o nome real) é uma homenagem a um tio, e que a família toda do pai, com exceção de um irmão com quem não manteve contato posterior, foi morta. A julgar pela profissão e idade do pai, nascido em 1903, é bastante plausível que fosse casado e possivelmente com filhos antes da guerra, mas nunca relatou nada relacionado a isso para o filho.

David também empreendeu uma *busca pelo passado*, mas, curiosamente, ele não foi para a Grécia, mas para Auschwitz, onde seu pai nunca esteve (ainda que seja possível que parte de sua família tenha sido deportada e morta lá). De forma semelhante à Phelippe e Luís, que buscaram o passado de seu pai e mãe, respectivamente, em Budapeste e não nas cidades-natais, David empreendeu essa busca em um símbolo da Shoah como um todo, procurando

¹⁷¹ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

¹⁷² O ladino é um idioma originado entre os judeus sefaradim, ou seja, aqueles com origem na península ibérica. Semelhante ao espanhol medieval, mas com elementos do hebraico e do árabe. Seguiu desenvolvendo-se entre os descendentes dos judeus expulsos da Espanha e Portugal no final do século XV, principal no Império Otomano.

entender talvez menos a história específica de seu pai e mais o contexto em que esta se passou. Porém, mais do que isso, há uma demonstração nesses casos de uma busca do passado da Shoah, e muito pouco pela vida anterior.

É possível observar, dessa forma, alguns aspectos comuns à maioria dos filhos de sobreviventes com relação à vida de seus pais antes da Shoah. Com exceção de Nélío e de Pedro (para o caso de sua mãe), a geração de filhos e filhas narra com poucos detalhes a história de vida de seus pais anterior a Shoah. O aspecto mais reforçado é o de ruptura com o presente: a religiosidade – a maioria dos entrevistados não são pessoas muito religiosas (enquanto boa parte dos pais era antes da Shoah), e mesmo os que se definem como mais tradicionais e frequentadores de sinagogas não se utilizam de argumentos religiosos nas narrativas sobre a Shoah. Nos casos de Gilda, David, Nice e Luís é mais difícil realizar o contraste com o destaque dado a outros momentos da história de seus pais, pois os silêncios preponderaram de modo geral sobre o tema. Nos casos de Roberto, Joel (este focalizando mais na reconstrução da vida após do que no período da Shoah), Phelippe, Sandra, Samuel e Bárbara, a vida anterior de seus pais aparece com menor destaque na narrativa, apesar de terem relativo domínio do conteúdo.

Essa análise dos depoimentos conduziu-me à reflexão de Paul Ricoeur, o qual ao discorrer sobre os abusos da memória, aponta a “memória impedida”¹⁷³ como uma categoria. Todavia, não me parece que a pouca ênfase dada à vida anterior à Shoah dos meus entrevistados se deva a um recalque desse passado – o que talvez fosse o caso de pessoas que não quiseram conceder entrevista. Especialmente no caso dos últimos seis citados, não se trata de uma falta de conhecimento, mas de, diante das escolhas de quais elementos incluir ou não na narrativa, a opção de não inserir com muitos detalhes a vida anterior ao período da Shoah.

Johann Michel apresenta uma tipologia que parece mais pertinente para este caso. Ele discorre sobre diferentes formas de esquecimento, propondo cinco categorias: esquecimento-omissão, esquecimento-negação, esquecimento-manipulação, esquecimento-direcionamento e esquecimento-destruição. No seu artigo, são os três últimos que mais lhe interessam, uma vez que ele se propõe a investigar as políticas de esquecimento. Não me parece que a postura de meus entrevistados diante do passado de seus pais anteriormente a Shoah se insira em uma política de esquecimento; a primeira das categorias propostas pelo autor, entretanto, pode ser interessante para o caso. O esquecimento-omissão é definido como um “esquecimento passivo

¹⁷³ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 84.

ou involuntário”¹⁷⁴ e ainda que possa ter efeitos sobre as memórias oficiais, não é resultado de uma ação voluntária que constituiria uma política de esquecimento ou de anti-memória.

Adotando esse conceito, o que se observa é que as experiências das vítimas da Shoah prévias a própria Shoah são gradualmente omitidas, relegadas a algo menos importante ou de cunho muito particular. Alguns aspectos podem auxiliar a entender esse fenômeno.

Os anos imediatamente anteriores a Shoah coincidem, na maioria dos casos aqui analisados, com a infância e juventude dos pais dos meus entrevistados, nascidos em sua maioria na segunda metade da década de 1910 e década de 1920. Esse é um período da vida que geralmente é posteriormente narrado de forma positiva e, às vezes, nostálgica. Contudo, como observado, por exemplo, nas narrativas de Gilda e na perspectiva que o pai de Phelippe e a mãe de Roberto e Pedro adotam sobre seus países de nascimento, muitos sobreviventes guardam uma mágoa (bastante compreensível) com relação aos países em que viviam. Como visto, muitas vezes essa mágoa supera inclusive a que sentem em relação à Alemanha; enquanto os perpetradores alemães eram representados através de militares impessoais, seus colaboradores locais eram frequentemente os vizinhos dos judeus com quem até pouco tempo antes mantinham relações amistosas. Há assim uma mágoa que faz com que seja em muitos casos impossível sustentar uma narrativa tradicional sobre a infância e juventude.

Um segundo aspecto diz respeito à dificuldade de inserir esse período na identidade judaica a partir da segunda metade do século XX. De acordo com Marta Topel a identidade da maioria das comunidades judaicas se deslocou para dois novos eixos: a memória da Shoah e a relação com o recém-criado Estado de Israel¹⁷⁵. Dentro dessa perspectiva o período prévio à Shoah seria somente um prelúdio para a grande catástrofe, enquanto para o movimento sionista nas suas vertentes mais tradicionais, se a Shoah em si já não era valorizada (como discorrerei em outro capítulo), a vida prévia a Shoah pode somente receber uma conotação negativa. Um elemento que exemplifica isso é o idioma idish, falado pela maioria dos pais dos meus entrevistados, mas que praticamente desaparece após a Shoah e é inclusive depreciado nos primeiros anos do Estado de Israel como uma língua da diáspora. Para muitos, portanto, sequer haveria uma língua na qual expressar o que viviam antes da Shoah – o caso da mãe de Samuel e Bárbara é interessante, por ter escrito suas memórias em idish, mas que tiveram que mais tarde serem traduzidas para o português e somente foram publicadas após sua morte. Retomando Halbwachs, o que ocorre é uma dificuldade de inserir as memórias individuais

¹⁷⁴ MICHEL, Johann. Podemos falar de uma política do esquecimento? *Revista Memória em Rede*, v.2, n.3, pp. 14-26, 2010, p. 16.

¹⁷⁵ TOPEL, op. cit., p. 190.

nos quadros sociais das memórias coletivas - ou, preferindo a denominação de Candau, metamemórias -, condição necessária para recordar. Para Elizabeth Jelin, essa dificuldade de encontrar sentido para as lembranças dentro dos quadros sociais da memória estaria, por sua vez, na origem do esquecimento – tomando, tal qual a autora, o esquecimento não como um vazio, mas como “la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada.”¹⁷⁶.

Finalmente, um terceiro importante elemento para certo apagamento da vida prévia é a ruptura que a Shoah representaria na vida desses sujeitos. Como já discutido na introdução, há um aspecto teleológico na narrativa memorialística, ou seja, o passado é narrado como sendo aquilo que levou ao presente. No entanto, a Shoah representou uma ruptura muitas vezes absoluta entre um passado deslocado do presente e um passado, mais recente, conectado ao presente. A Shoah não somente assassinou milhões de indivíduos, mas eliminou um mundo, um modo de vida que repentinamente deixou de existir. Isso é especialmente evidente no caso do judaísmo do Leste Europeu. Pessoas que viviam em shtetls, imersos em cultura idish (que inclui, mas mais vai além do idioma) foram repentinamente deslocadas para modos de vida urbanos, imersos em uma sociedade majoritariamente não-judia, secularizada e a milhares de quilômetros de sua terra natal. O período anterior a Shoah parece pertencer assim a outro mundo, a uma vida totalmente descontínua em relação ao que se passou a partir da Shoah. Por isso, mesmo que tenham conhecimento da vida anterior à Shoah de seus pais, seus filhos tem dificuldade em inserir (ou não vem utilidade em fazê-lo) essas experiências em uma narrativa que chegue aos dias de hoje, resultando no esquecimento-omissão involuntário descrito por Johann Michel.

2.2 DURANTE A SHOAH

*Gilda: [...]o que é mais marcante é a fuga dele, que ele conseguiu fugir e que pediu, chamou os irmãos, não quiseram, aí uma irmã dele se escondia dentro de valas, pra sobreviver comendo terra e essas coisas*¹⁷⁷

O grau de conhecimento que meus entrevistados têm da trajetória de seus pais durante a Shoah é bastante variável e será alvo de discussões no capítulo 4. Tampouco me proponho aqui a narrar detalhadamente as histórias da geração-sobrevivente, para as quais outras fontes seriam mais precisas. Aqui pretendo discutir quais aspectos desse período recebem maior destaque nas narrativas dos filhos e como são contados.

¹⁷⁶ JELIN, Elizabeth. *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo Veiteuno, 2002, p. 28.

¹⁷⁷ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

Esclareço, antes de prosseguir, que as experiências da Shoah podem ser as mais diversas, não somente os conhecidos guetos e campos de concentração. A percepção que associa a Shoah unicamente a estes últimos é muito comum, inclusive entre filhos de sobreviventes. Uma potencial entrevistada, cuja entrevista não se concretizou por ela ter se mudado de cidade, questionou se, tendo em vista que seus pais conseguiram deixar a Polônia logo após o início da Segunda Guerra Mundial, ela ainda se enquadraria no perfil pesquisado. Dos 14 sobreviventes cujas memórias dos filhos analiso, somente 6 (o pai de Sandra, o pai de Joel, os pais de Nice, o pai de Phelippe, a mãe de Roberto e Pedro) passaram por campos de concentração. O pai de Roberto e Pedro passou por um campo de prisioneiros de guerra e a metade restante atravessou outras experiências que não os tornam menos vítimas da Shoah.

Ainda que os entrevistados soubessem previamente que o tema da conversa seriam eles e não seus pais diretamente, para muitos entrevistados narrar sobre a trajetória de seus pais durante a Shoah era o momento de maior emoção e atenção.

Não surpreende que o sofrimento, evidenciado na citação de Gilda que abriu esse tópico, seja um tema recorrente. Nice é outra das entrevistadas que narra por esse enfoque. A região onde seus pais moravam, durante a guerra, foi passada para administração húngara e, após um curto período em guetos, foram deportados para Auschwitz. Ambos participaram também das marchas da morte, quando nos últimos meses de guerra, os campos eram evacuados e os prisioneiros obrigados a caminhar a pé para campos dentro da Alemanha – muitos morriam durante as caminhadas. Como já mencionado, Nice fornece poucos detalhes sobre a história de seus pais, que evitavam comentários sobre o tema em casa. O que menciona é o fato de terem passado por Auschwitz, recebendo numeração e episódios de sofrimento e humilhação, como o que segue:

Nice: Assim, tem uma cena que ele no filme do meu pai [se refere ao depoimento gravado para a *Shoah Foundation*], que ele diz assim, que ele é durão e tal, nunca vi meu pai chorar, e ele diz assim: que um kapo, não era um kapo, um general, um cuidador [provavelmente um guarda] em Auschwitz, ele briga com meu pai e dá um chute, vamos dizer assim: ele deu um chute na bunda, e voei. Então meu pai, podia fazer o que ele quisesse, ele se sentiu humilhado como ele foi, ele fala isso no filme.¹⁷⁸

Joel se concentra mais na reconstrução da vida de seu pai após a Shoah, mas também narra a trajetória de seu pai – que passou por diversos campos de concentração - pelo viés, em grande medida, do trauma, enfatizando as sequelas físicas e psicológicas.

¹⁷⁸ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

Joel: Então são coisas da guerra, como, ele tinha uma visão em um dos olhos prejudicada, depois ele contou que ele tinha recebido um tipo de tortura ali, então ele comentava alguns detalhes e a gente foi incorporando assim lentamente. [pausa] Às vezes tinha uns certos desconfortos, a gente não entendia muito bem o por que de algumas atitudes mas hoje a gente entende o por que, a gente até compreende, mas como criança você às vezes tinha um sofrimento assim, de observar uma tristeza e você não consegue enxergar o por que, mas agora a gente enxerga e entende por que ele tinha algumas atitudes mais, mais [procura palavras] menos suaves, vai.¹⁷⁹

As narrativas que enfatizam o sofrimento, a dor e o trauma são verificáveis especialmente entre os filhos cujos pais estiveram em campos de concentração. Segundo Carlos Reiss, vigorou por muito tempo (especialmente entre o *establichment* israelense) uma visão da Shoah que tratava as vítimas como fracas e passivas, enaltecendo somente a minoria que se envolveu na resistência armada¹⁸⁰. Em relação aos demais, faziam uma leitura descontextualizada da famosa frase do poeta e líder da resistência do gueto de Vilna Abba Kovner conclamando para o levante armado: “Não nos deixaremos morrer como cordeiros levados para o matadouro”. Ainda segundo Reiss, são os trabalhos dos historiadores ligados ao Yad Vashem (museu da Shoah em Jerusalém, Israel) Yehuda Bauer e David Bankier, publicados na década de 1970, que começaram a alterar essa visão, pensando a resistência como um tema mais amplo e a relação agência/passividade de forma menos binária. Contudo, o campo de concentração permaneceu, em muitos casos até hoje, como demonstram as entrevistas, como um símbolo da passividade, do sofrimento absoluto e sem reação possível, e da desumanização completa. O *musselman* descrito por Primo Levi em *É isto um homem?* – “simplesmente, acompanham a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar. [...] a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não homens que marcham e se esforçam em silêncio”¹⁸¹ - aparentemente se tornou a representação máxima do prisioneiro do campo de concentração, mais do que o próprio Primo Levi, que não pode ser descrito de modo algum como passivo ou rendido.

Embora esse ponto de vista tenha sido verificado em várias narrativas, talvez justamente pela imagem da vítima passiva da Shoah que preponderou por muito tempo, a maioria dos outros filhos e filhas de sobreviventes empreende um esforço para demonstrar o contrário: a agência de seus pais durante o período.

Gilda apresenta esse ponto de maneira muito interessante na citação que abriu essa seção, transcrita aqui de forma mais completa, que afinal se inicia com a descrição de uma fuga.

¹⁷⁹ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

¹⁸⁰ REISS, Carlos. *Luz sobre o caos: educação e memória do holocausto*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2018, p. 52.

¹⁸¹ LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988, pp. 131-132.

Michel: E durante o Holocausto, como que... o que é mais marcante para a senhora?
 Gilda: Que que eu posso te contar... Olha, o que é mais marcante é a fuga dele, que ele conseguiu fugir e que pediu, chamou os irmãos, não quiseram, aí uma irmã dele se escondia dentro de valas, pra sobreviver comendo terra e essas coisas.
 [...]
 Michel: O seu pai chegou a passar pelo gueto de Lodz?
 Gilda: De Lodz sim, E conseguiu fugir pro lado russo. Ninguém mais quis. Alguns primos acho que foram pros EUA, mas o meu pai nunca teve contato.¹⁸²

Em dois momentos da entrevista ela distingue o seu pai, que percebendo a situação em que se encontrava no gueto de Lodz, decidiu fugir e se arriscar atravessando a fronteira soviética, dos irmãos, que preferiram permanecer no gueto – nas palavras de Gilda, não quiseram ir – e acabaram sendo mortos. Há aqui um contraponto bastante claro entre a agência de um e a dificuldade de reação de outro. Gilda de modo algum acusa seus tios de serem de alguma forma responsáveis pelas próprias mortes; seria absurdo de minha parte interpretar sua afirmação assim. Porém, ela realiza uma contraposição entre a atitude de seu pai e a dos irmãos dele.

O pai de David teve a sorte de, junto com o irmão, estar fora de casa quando os nazistas vieram buscar as famílias judias de Tessalônica. Quando percebeu o que se passava, os dois fugiram e vagaram por diversas partes da Europa até se separarem. O pai de David praticamente não comentava nada sobre o tema, mas uma das poucas informações que David menciona é que o pai teria se juntado a algum grupo de partisanos.

Michel: E nessa ele ficou vagando pela Europa?
 David: É. Ele vagou pela Europa, fez um pouco de tempo de resistência até ao nazismo. E aí ele foi [riso] que é o mais louco, parar na Alemanha, mesmo numa casa de uma família alemã que escondeu ele durante 2 anos.
 [...]
 Michel: E você falou que antes ele atuou na resistência. Ele se juntou a algum grupo?
 David: Ele uma vez comentou que ele teria entrado numa tentativa de resistência ao nazismo. Que foi quando ele foi levado por esse provável grupo para a Alemanha para se esconder nessa casa, porque ele estava sendo perseguido. E daí de lá que ele silenciou sobre, né..¹⁸³

Apesar de conhecer poucas informações, parece ser importante para David mencionar o papel de resistente do pai, atribuindo-lhe uma agência.

Outra característica recorrente nos discursos sobre a trajetória dos pais na Shoah, ainda dentro da chave da agência, é de narrá-la como uma espécie de *epopeia*, cheia de reviravoltas e eventos inesperados. É o caso de Sandra:

¹⁸² Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

¹⁸³ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

Sandra: Aí a história dele, exatamente o campo eu não sei. Eu não lembro, eu não sei o campo que ele foi, mas ele não ficou, ele não foi marcado. Ele ficou fugindo, fugindo, fugindo. E eu lembro da história como menina, que me horrorizou, que ficava dias e dias embaixo dos mortos pra se confundir com eles, com os mortos, e os alemães ali. E assim que ele conseguiu se salvar. Aí ele dentro de um campo, ou fugindo, diz que ele ficou 9 dias dentro de uma pilha de pneus. Não me lembro se é 9, me lembro que eram muitos. Dentro de uma pilha de pneus. E pegou tifo lá, não sei como que não morreu. E diz que a fome era tanta que ele comia terra. Pra pesar no estômago. E isso me marcou demais. Pegou tifo, tava cheio de rato por lá, aquela coisa. E eu não sei quanto tempo ele ficou no campo, [...]. Eu sei te dizer que ele chegou a entrar na fila da câmara de gás, não dentro. E daí uns alemães tiraram ele da fila. Ele e mais sabe lá Deus quantos. Mas ele foi retirado da fila.

[...]

Michel: A senhora comentava que ele foi salvo por um alemão, que tirou ele...

Sandra: Ele botou atrás das malas. Meu pai tinha 16,17 anos. Ele botou atrás das malas e meu pai veio fugido.¹⁸⁴

Nélio adotou uma estrutura narrativa semelhante ao narrar a fuga do pai de Varsóvia e a travessia da fronteira soviética (a mãe teve história semelhante, mas contava menos detalhes).

Nélio: Então, vamos ter um pouquinho mais história do meu pai, já que você perguntou o início, o que aconteceu com eles durante, pelo menos o início da guerra. Ele com mais 2 amigos fugiram e quando eles, correndo com a roupa do corpo e o que tinham na mão, isso tem inclusive no depoimento que meu pai fez lá pro museu, eles próximo ao rio encontraram uma patrulha alemã que tem aquela moto com aquele adaptador do lado, enfim uma patrulha relativamente pequena de nazistas. E a patrulha se espalhou na verdade, à caça de fugitivos. E nisso um soldado alemão, segundo ele, jovem, abordou ele e mais 3 amigos com espingarda, metralhadora na mão, apontou a arma pra eles, e falou em alemão, que é similar ao idish: eu tenho filhos da mesma idade que vocês, então pra todos efeitos eu não vi, a patrulha tá do outro lado, vocês vão pra esse lado do rio que não tem patrulhamento. Nisso o meu pai e mais 2 amigos conseguiram atravessar o rio e se adentrar no território russo.

Michel: E aí o seu pai então passou pro território russo e conseguiu passar o resto da guerra lá?

Nélio: Ele ficou por um período na Rússia, né. E depois como ele não tinha documentos, isso também aconteceu com minha mãe, ele foi preso pelo exército russo e foi mandado pra Sibéria, né. Nesse trem que ele foi mandado pra Sibéria, pra exercer trabalhos forçados, conheceu minha mãe, conheceu não, encontrou minha mãe que ele conhecia de vista do tempo de Varsóvia.¹⁸⁵

O caminho dos pais de Nélio, semelhante ao do pai de Gilda, é também bastante parecido com o dos pais de Samuel e Bárbara. A trajetória do pai, com mais idas e vindas e mais eventos surpreendentes se comparada a da mãe, e golpes de sorte e astúcia, recebeu mais atenção dos dois na entrevista.

Samuel: Aí saiu essa decretação da marcha da morte, a convocação dos homens, tinham que comparecer na praça às 7 horas da manhã, para trabalho [era 1939, pouco após a invasão nazista]. E aí foi colocado numa marcha da morte de Chelm. Foi considerada uma das 10 piores da história, segundo um site da Suíça, que fez todo um levantamento das marchas da morte do início e do final da guerra.

¹⁸⁴ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

¹⁸⁵ Nélio. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

Bárbara: No primeiro dia foram 50 km até a cidade mais próxima, Hrubieszów, segundo as pesquisas que foram feitas, da cidade saíram em torno de 2000 homens, já no primeiro dia em torno de 600 morreram.

[...]

Bárbara: Aí tinha uma ponte. E os russos não deixavam entrar, e eles também não queriam voltar. Eles acabaram... muita gente acabou se jogando.

Samuel: Os russos e os nazistas naquele período ainda eram aliados. Parece uma coisa irônica, parece até combinado, levaram até uma ponte do rio Bug, que é o rio que separa os dois, e mandaram seguir para frente. Quando eles seguiam para frente, os russos atiravam de lá. E para escapar dos tiros de lá eles voltavam e os nazistas atiravam de cá. Então ficou um tiroteio, eles ficaram no meio do tiroteio em cima da ponte. Aí a solução, já era noite, eles deitaram no chão.

Bárbara: Teve gente que pulou da ponte tentando nadar. Teve gente que morreu.

Samuel: Alguns pularam no rio de água gelada, em dezembro. Meu pai não sabia nadar, tinha medo da água. E acabou pulando, mas caiu numa encosta na margem, no mato. Ficou até de manhã lá. De manhã cedo ele viu outros companheiros ali da marcha que também saltaram. E daí subiram, os nazistas já tinham ido embora. Aí não dava para voltar, porque os nazistas iriam pegá-los outra vez. Atravessaram o rio e entraram na Ucrânia, também já não tinha mais patrulha do outro lado. E ele foi com alguns dos sobreviventes.

Bárbara: Ele conseguiu passar de barco. No lado de lá, sentaram, ficaram olhando, aí apareceu a patrulha que os prendeu.

Samuel: Nosso pai contou como ele conhecia e sabia qual era o esquema deles. Disse para os outros companheiros: “deixa comigo que eu falo com eles”. E explicou: “se você disser que você é polonês e que você está querendo entrar na Ucrânia para fugir dos nazistas, eles não vão deixar você entrar, eles vão mandar vocês de volta. E se você disser que você é polonês e você está tentando voltar para a Polônia, aí eles também não vão deixar, eles vão mandar você ficar aqui”. E é isso que eles queriam, ficar ali. Então ele falou isso para eles, que eles estavam querendo voltar para a Polônia. “Não, não pode. Vocês agora têm que ficar aqui”. E foi o que aconteceu.¹⁸⁶

Bárbara e Samuel conhecem bem a história dos pais e, particularmente em relação ao pai, escreveram um livro e realizam palestras contando sua história. Nesse sentido, retomando o conceito de metamemórias de Joël Candau – não somente o conhecimento da memória, mas o que se diz dela e como¹⁸⁷ - esses dois entrevistados, através da escrita do livro, também procuram construir uma metamemória, uma narrativa coesa, organizada e que se pretende pública, adotada por outros. Tendo em mente essa ambição de publicizar a narrativa, o encadeamento de acontecimentos é descrito de forma a prender o ouvinte e reforçar os golpes de sorte e astúcia de seu pai.

Considerando que as narrativas que circulam nos meios sociais de meus entrevistados, que Halbwachs chamaria de *quadros sociais da memória*, passaram a crescentemente valorizar múltiplas formas de resistência e ao mesmo tempo mantinham a exigência de demonstrar a agência dos sobreviventes como contraposição à suposta passividade, meus entrevistados também construíram narrativas sobre as trajetórias de seus pais que os incluíssem nesse paradigma. Harald Welzer e sua equipe apontam como a memória familiar e

¹⁸⁶ Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

¹⁸⁷ CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 23.

a memória mais ampla criam molduras uma para que a outra nelas se encaixe – o que nos estudos desses autores, que lidam com outro público, levantou diversos conflitos, pois a narrativa familiar e a memória cultural nem sempre se encaixavam¹⁸⁸. Assim, há uma tendência dos entrevistados em apontar a agência de seus pais durante a Shoah de modo que se encaixem nesse modelo de sobrevivente ideal – o que também explica a praticamente ausência, nas narrativas (mesmo quando não se referem especificamente aos seus pais) de vítimas ou sobreviventes mais distantes desse perfil ideal, como, no limite, os *kapos* ou os conselhos judeus dos guetos.

A narrativa que reforça a agência dos sobreviventes às vezes leva a uma heroificação deles, ou seja, a trajetória dos pais é narrada de forma a transformá-los em personagens exemplares – o que não significa que não fossem, o que procuro aqui é analisar a construção desses discursos. Ilana Feldman chama essa forma de narrar de uma “‘americanização’ do genocídio, marcado agora pela ideia de sobrevivência e superação”¹⁸⁹, em que a narrativa sobre o passado se assemelha a um roteiro de filme hollywoodiano, ainda que seja preciso considerar que há uma tendência a realizar essa operação ao retratar os antepassados de modo geral, como observou a equipe de Harald Welzer (no caso desse estudo, mesmo os pais e avós dos entrevistados sendo alemães que viveram no período nazista, muitos dos quais inclusive lutaram no exército alemão, puderam ser retratados como heróis de valores nobres).

Essa forma narrativa é visível no depoimento de Luís. Em um primeiro momento sua narrativa se assemelha bastante aos exemplos vistos acima. Ao comentar sobre sua viagem à Budapeste, já comentada no tópico anterior, ele descreve:

Luís: E tinha uma placa lá, de um, eu tenho até foto, eu posso te passar depois, de um cônsul, que salvou muitos judeus lá e ele salvou a vida da minha mãe¹⁹⁰. Minha irmã guardou esse nome. E achou uma placa de homenagem a ele, que ele deu um passaporte falso pra ela. E ela conseguiu através desse passaporte falso fugir, sair do

¹⁸⁸ WELZER, Harald; MOLLER, Sabine; TSCHUGGNALL, Karoline. *"Opa war kein Nazi": Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer E-Books, 2012.

¹⁸⁹ FELDMAN, Ilana. Qual o poder de séries como 'Chernobyl' diante da violência do Estado? *Folha de São Paulo*. São Paulo, 21/07/2019. Disponível em < <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/07/qual-o-poder-de-series-como-chernobyl-diante-da-violencia-do-estado.shtml?fbclid=IwAR29BORwntUTW6YjnjMblYTkIsyFE8UejsiPOgBkj3Z-iyFeI5z3znCvieg> > Acesso em 28/08/2019.

¹⁹⁰ Luís se refere a Raoul Wallenberg, diplomata sueco em Budapeste, que através da emissão de passaportes especiais, do abrigo de judeus em imóveis da embaixada sueca e outros métodos conseguiu salvar, segundo estimativas, até 100 mil judeus húngaros das deportações para os campos nazistas na Polônia, que ocorriam no segundo semestre de 1944. Com a chegada das tropas soviéticas em Budapeste, Wallenberg aparentemente foi preso acusado de espionagem e levado para Moscou. Segundo investigações soviéticas posteriores, ele teria morrido na prisão em 1947, mas há relatos de que ele poderia ter sobrevivido mais tempo. Em 1963, o Yad Vashem reconheceu Wallenberg como um *Justo entre as nações*, título conferido a não-judeus que, sem receber nada material em troca, arriscaram suas vidas para salvar judeus na Shoah.

gueto e ir a pé até a Áustria. Da Áustria foi pra Itália, né. E depois veio pro Brasil porque ela tinha um irmão aqui no Brasil
 Michel: E, depois, então ela fugiu pra Áustria...
 Luís: Áustria a pé. Budapeste à Áustria ela fez a pé.
 Michel: E lá ela se escondeu como?
 Luís: Foi escondido. Na Itália ela se escondeu no Vaticano. E, ficou uns 3 dias, daí conseguiu através de pessoas que ajudavam, né.¹⁹¹

Mais adiante a forma narrativa descrita por Ilana Feldman é aprofundada quando a mãe de Luís é retratada como um exemplo de ser humano, cuja trajetória não somente tem agência, mas serviria também de inspiração:

Michel: Qual que foi a primeira vez que você lembra de ter entrado em contato com a história da sua mãe?
 Luís: Ah, desde pequeno, né. Ela contava, ela tinha uma memória fantástica disso aí. Ela não contava tudo pra mim. [Para] minha irmã [ela] contava tudo, [eu] era muito pequeno, né. Isso foi, isso impregnou dentro da gente, na história dela, de luta que ela ensinou pra gente, a garra, a luta, não abaixar a cabeça pra ninguém, e enfrentar as coisas, problemas existem, problemas vem.
 [...] Luís: Mas ela dava exemplo pra gente, da determinação, do foco, pra se enfrentar a vida, né. Isso ela passou pra gente todos, os 3 filhos.¹⁹²

Dentro dessa perspectiva de pessoa exemplar, a mãe de Luís é descrita como uma pessoa que em função de sua trajetória tinha especial atenção pelos outros.

Luís: E isso dá uma lição. E uma coisa que ela sempre falava, de ajudar as pessoas, sempre que ver, de preferência um judeu com necessidade, um problema, tem que ajudar, fazer seu *mitzvá*, né. E eu lembro, minha mãe morreu com 85 anos, ela já tava mal, ela teve um AVC e meu filho tinha entrado no, em fazer medicina, e chegou pra ele, ele prometeu que depois de formado se ele puder sempre ajudar as pessoas, não só judeus, que ele tem que fazer isso como uma obrigação, de *mitzvá*¹⁹³, de fazer. E impressionante, ele nunca esqueceu de fazer isso.¹⁹⁴

Luís, mais tarde, me enviaria uma mensagem publicada em uma rede social, vinculando a atuação profissional de seu filho a essa lição da avó.

O exemplo mais claro de narrativa heroica é fornecido pelos irmãos Roberto e Pedro sobre seu pai. Sobre a mãe a narrativa é mais sintetizada, em função de esta ter lhes contado muito pouco em vida, assim a descrição é mais pontual, comentando que ela chegou a ser aprisionada em um campo, mas conseguiu fugir e chegar ao então Mandato britânico para a

¹⁹¹ Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

¹⁹² Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

¹⁹³ Mitzvá é um mandamento, um dever. De acordo com a literatura rabinica há na Torá 613 mitzvot (plural de mitzvá), tanto as afirmativas, do que deve ser feito, como as negativas, o que não pode ser feito. No uso comum, no entanto, mitzvá é usado muitas vezes como sinônimo de fazer boas ações, ajudar ao próximo (que é uma das 613 mitzvot). Luís parece se referir a esse segundo sentido na primeira vez que usa a palavra e ao primeiro na segunda.

¹⁹⁴ Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

Palestina em 1942, com ajuda do movimento juvenil sionista-socialista Hashomer Hatzair, do qual ela era integrante.

Após a anexação da Áustria pela Alemanha em 1938, mas ainda antes do início da guerra no ano seguinte, o pai de Roberto e Pedro decidiu abandonar a Áustria e rumar para o Mandato britânico da Palestina. Lá, ele pôde mais tarde se alistar à Brigada Judaica¹⁹⁵

Michel: E aí, enquanto ele serviu no exército, ele voltou pra Europa com o exército, imagino eu...

Roberto: Ele não foi pra Europa. Ele, bom, foi sim, ele acabou sendo preso na Grécia. Então eles estiveram, foi alistado e depois eles tinham a rota deles, né. Que os objetivos de, que os ingleses achavam que eles deveriam seguir durante a guerra, né. Aí seguiram, através do Egito e tudo mais, para chegar na Grécia, onde ele foi capturado.

Michel: E aí ele ficou em um campo de prisioneiros...

Roberto: Campo de prisioneiros. Existe uma história, inclusive um livro que foi escrito, onde aparece o nome do pai como o maior escapista dessa época.

Michel: Nesse campo, era um campo de prisioneiros de guerra. Ele estava lá como prisioneiro de guerra, não como judeu?

Pedro: Mas sabiam que ele era judeu. Era uma brigada inteira, mais ou menos 1500 judeus, que se sabia que eram judeus, eles tinham o bloco deles... Mas como a cruz vermelha monitorava os prisioneiros, os alemães não podiam fazer nada. E esse campo era 40 km de Auschwitz.

Michel: E ele conseguiu daí escapar...

Roberto: Ele escapou perto de 6 vezes. Nesse livro consta que ele tinha formas de escapar bem não ortodoxas. Considerado como o maior escapista desse, do Stalag, que é como era conhecido [o campo de prisioneiros de guerra]. Tanto é que atribuíam, todo mundo que fugia atribuía a fuga a ele, porque como ele escapava constantemente, né, e era recapturado. Então... E outra coisa que se vê no livro, isso é nosso orgulho, é que ele era considerado uma pessoa muito boa, que ajudava os outros, com alimentos para tentar superar problemas.

[...]

Michel: E aí em dado momento ele escapou e...

Roberto: Escapou, e acabou que ele sempre tentava escapar. Que como ele falava alemão, ele e um amigo [...] achavam que podiam se misturar com o povo alemão. Nunca deu certo. E aí essa vez eles resolveram escapar pro lado dos russos, e os russos como eles estavam vindo eles conseguiram achar uma brigada russa e conseguiram escapar. E aí eles conseguiram voltar para um grupo inglês.¹⁹⁶

Aqui o pai de Roberto e Pedro aparece claramente como um herói, o maior escapista do campo. Porém, é curioso que, já na parte final da entrevista, esses episódios envolvendo o pai são descritos por Roberto (e confirmados por Pedro) como heroísmo e, conseqüentemente, supostamente não parte da Shoah.

Michel: Vocês conversam sobre essa questão do Holocausto com os seus filhos?

Roberto: Eu pouco. Ele tem as pequenas, muito pequenas. Os meus já são um pouco

¹⁹⁵ Pedro e Roberto falam *Palestine Corps*. Acredito que se refira a brigada judaica, criada em 1944. Desde 1940, judeus que se encontravam no território do mandato britânico da Palestina integravam as chamadas tropas coloniais, mas com atuação restrita ao Oriente Médio. O governo britânico tinha receio que armar um exercito local acirrasse as tensões entre árabes e judeus e que o treinamento e armas fosse mais tarde usado contra os próprios britânicos. Somente no final da guerra, em 1944, criou a brigada judaica, a qual combateu no Norte da África e na Europa como parte do exercito britânico.

¹⁹⁶ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

mais velhos. Eu converso mais o básico, mas eu não entro em detalhes.

Pedro: Eu com o filho dele eu conversei, dei filmes do Holocausto pro filho, tudo. Como os meus são pequenos... mas eles sabem que o avô lutou na guerra, que ele ficou preso no campo, que ele fugiu, que ele foi herói de guerra.

Roberto: Isso é heroísmo, isso é outra história.

Pedro: É heroísmo. Do Holocausto não, são muito pequenos.¹⁹⁷

Observa-se aqui um conflito sobre como a Shoah deve ser narrada. Se por um lado aponte que muitos filhos elaboram discursos que reforçam a agência de seus pais, ainda persiste uma imagem de que o tema central da Shoah deve ser o sofrimento e não o heroísmo, embora tragédia e agência possam se conciliar em muitos casos.

Finalmente, geralmente coadunada à perspectiva da agência, observo uma outra maneira de olhar as trajetórias de pais na Shoah: o da inserção dessa trajetória em um destino judaico, como esse exemplo de Luís:

Michel: E em que medida que ser filho de sobrevivente é algo importante pra você, pra você, como você se vê a si mesmo?

Luís: Primeiro, a história dela, né, a história de luta, a história do povo judeu. A luta do povo judeu, não só dela, do povo judeu pra poder estar vivo e continuar a tradição, né. Então, isso foi passado pra gente, pros 3 filhos. E a luta dela ser sobrevivente, não deixa a gente no dia a dia baixar a cabeça, esmorecer.¹⁹⁸

Ainda mais claro isso fica na narrativa de Phelippe. Seu pai, com trajetória muito semelhante a do irmão, pai de Nice, foi enviado para Auschwitz e passou pelas marchas da morte do final da guerra até ser liberado em Buchenwald. O fragmento em que ele fala da relação com a Hungria prossegue com o seguinte:

Phelippe: Mas na questão dos húngaros, porque os húngaros entregaram, sabe, então havia, meu pai falava muito disso, meu pai falava muito na questão de Auschwitz, meu pai falava da caminhada da morte, meu pai falava na questão que ele foi salvo pelos americanos. E a questão da volta pra casa, a questão depois de ter imigrado pra, não existia Israel naquela época, pra Palestina. Ele esteve também preso num campo de concentração inglês na ilha de Chipre, depois meu pai lutou na guerra de independência. Era isso que meu pai falava, sabe. Quer dizer, mas meu pai não era uma pessoa que ficava falando o tempo todo. Ele falava pouco.

Nessa narrativa, Auschwitz e a marcha da morte são colocados como parte de uma mesma trajetória que inclui a imigração ilegal para Israel sob mandato britânico, com passagem por um campo de prisioneiros em Chipre (que Phelippe não por acaso nomeia como de concentração) e a luta na guerra de independência de Israel em 1948. Assim como já observado em vários outros entrevistados, Phelippe constrói uma narrativa que atribui agência para seu pai, porém isso não é feito para o período da Shoah, mas para o período posterior, associado ao processo de criação do Estado de Israel. Ambos os períodos são vistos como um

¹⁹⁷ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

¹⁹⁸ Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

continuum. A ruptura que a maioria dos filhos estabelece ao final da Shoah Phelippe coloca mais à frente.

Concluo assim que nas narrativas sobre a Shoah aparentemente concorrem dois pontos de vista. Um deles é o do sofrimento, especialmente entre aqueles cujos pais estiveram em campos de concentração – estes lugares de memória aparentemente ainda permanecem sendo associados à passividade e à desumanização. O outro olhar é o da agência, que pode ser individual ou inserida em uma trajetória judaica, e se tornar heroísmo. Esse segundo olhar é mais comum e grande parte dos filhos de sobreviventes constroem narrativas sobre o período da Shoah na qual seus pais aparecem como protagonistas munidos de ao menos parcial poder de decisão sobre seus destinos. Essa seria uma resposta, ainda que não necessariamente conscientemente elaborada dessa forma, ao mito de que os judeus vítimas da Shoah foram como *cordeiros para o matadouro*. Contribui para isso que o alargamento do conceito de resistência judaica durante a Shoah a partir dos anos 1970 e o ganho de status da figura da vítima (não mais passiva, mas injustiçada) a partir da mesma época permitiram que muitas vezes a narrativa do sofrimento pudesse ser conciliada com a atribuição de agência ao pai ou mãe. A agência (já não mais sinônimo de luta armada) demonstraria a capacidade heróica apesar das injustiças e sem desvincular-se do sofrimento (que tornaria a agência ainda mais heróica) – por isso são dois pontos de vista aparentemente concorrentes, mas que muitas vezes podem cumprir uma mesma função discursiva.

2.3 O RETORNO À VIDA

Luís: É, antes disso ela foi acolhida por uma família daqui de Curitiba que ajudou, família [sobrenome omitido]¹⁹⁹. Eu lembro disso, [nome omitido, pertencente a família mencionada], e a esposa eu não lembro o nome. E eles tinham até uma loja na praça Tiradentes. Eles ajudaram muito muitos judeus. E o meu tio quem acolheu foi a família [sobrenome omitido], que tinha lojas de móveis. Ele foi ser marceneiro dos [sobrenome omitido].

Michel: Ela trabalhou com alguma coisa aqui?

Luís: Ah, sim. Ela começou justamente com o [nome da primeira família omitida], pegar, vender roupas que ele tinha em loja. Então eles davam roupa, ela foi vendendo. Virou mascate.²⁰⁰

O chamado *retorno à vida* após a Shoah é um processo bastante complexo. Uma vez terminada a Segunda Guerra Mundial muitos judeus se viram vagando pela Europa sem um rumo certo. Muitos haviam perdido seus bens e propriedades (as indenizações, quando

¹⁹⁹ Luís cita aqui outras pessoas, cujos nomes, por privacidade, opto por omitir. O mesmo ocorre quando outros entrevistados mencionam pessoas que não fazem parte do público entrevistado.

²⁰⁰ Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

vieram, não foram de imediato), mas, mais do que isso, os laços que os conectavam às suas casas, famílias, cidades e países, haviam sido rompidos.

Muitos judeus empreenderam, em um primeiro momento, um retorno às suas cidades de origem à procura de parentes e bens, muitas vezes não encontrando nem um nem outro. Após isso, muitos permaneceram, em alguns casos por anos, em campos de deslocados espalhados pela Europa.

De modo geral, o objetivo era deixar a Europa. Diversos fatores contribuíam para isso. Um fator evidente é o trauma ao qual aqueles lugares remetia, fazendo com que o maior desejo de muitos sobreviventes da Shoah fosse deixar a Europa o quanto antes e reconstruir suas vidas em outro lugar.

Especialmente no Leste europeu a colaboração de amplos setores da população local com o genocídio também fazia com que uma retomada da vida judaica nessas regiões fosse objetada tanto por judeus, que não desejavam mais viver com vizinhos que haviam colaborado no assassinato de suas famílias, como por não-judeus, entre os quais o antissemitismo continuava muito presente. O caso em que isso ficou mais evidente foi no chamado *pogrom de Kielce*, em 1946, quando parte da população da referida cidade polonesa, com conivência se não colaboração da polícia local, atacou um centro comunitário judaico onde residiam diversas famílias judias sobreviventes da Shoah, matando 42 pessoas e ferindo outras dezenas. A acusação, de que estes judeus estariam por trás de um sequestro de uma criança de 9 anos (que, como se descobriu pouco depois, havia fugido de casa e voltado dois dias depois) remete ao libelo de sangue medieval, segundo o qual judeus sequestrariam crianças inocentes para realizar rituais com seu sangue e atualizar o suposto deicídio. Outros casos similares se espalharam, especialmente pela Polônia, fazendo com que só entre 1946 e 1947, cerca de metade dos 200 mil judeus poloneses restantes (de uma comunidade de mais de 3 milhões de pessoas antes da Shoah) deixasse o país²⁰¹. A já citada trajetória de Gilda exemplifica a permanência das hostilidades em relação aos judeus na Polônia.

A destruição material de grande parte da Europa pela guerra também fazia com que muitos sobreviventes, aí somados a milhões de outras pessoas, também desejassem migrar em busca de melhores oportunidades econômicas. No caso do Leste europeu, as incertezas (e algumas certezas) decorrentes da implantação de regimes aliados da URSS também colaborou para que muitos sobreviventes da Shoah deixassem a Europa.

²⁰¹ ENGEL, David. Patterns of Anti-Jewish Violence in Poland, 1944-1946. *Yad Vashem Studies*, v. 36, pp. 43-85, 1998, p. 80-81.

Em função desses fatores, com exceção da família de Gilda - que permaneceu na Polônia até 1957 – e do pai de David – que ficou na Bélgica (ou seja, na Europa Ocidental) até 1954 -, todos os pais dos meus entrevistados deixaram a Europa até os primeiros anos da década de 1950.

Os destinos procurados pelos sobreviventes da Shoah eram os mais diversos. Alguns, entusiasmados com o ideal sionista procuraram migrar para onde se estabeleceria o Estado de Israel. Até sua fundação, em 1948, isso implicava em lidar com as restrições impostas pelos britânicos, até então mandatários da região – o que levou alguns imigrantes ilegais capturados para campos britânicos de prisioneiros em Chipre, como o pai de Phelippe -, até maio de 1948, quando o então criado Estado de Israel abriu as portas para a imigração judaica. Para outros, ainda, o sonho de *fazer a América* os levava a procurar os EUA. Porém, para Maria Luiza Tucci Carneiro, acima de qualquer questão ideológica, a escolha do destino onde recomeçar a vida era motivada pela presença de laços familiares e de amizade. Sobreviventes faziam contatos com parentes, próximos ou distantes, que já estivessem em outros países e que pudessem ajudá-los a pagar passagens (em muitos casos eram também a condição para obtenção dos vistos) e na adaptação ao novo lar.

A política migratória brasileira no pós-guerra permaneceu, segundo Tucci Carneiro, dúbia em relação à aceitação de refugiados. Ainda assim, ela destaca que o Brasil recebeu nos primeiros anos após o fim da guerra um número grande de judeus refugiados se comparado ao da vizinha Argentina (que contava com uma comunidade judaica mais numerosa e mais antiga). Enquanto o Brasil teria recebido em 1946 1485 judeus e 2637 no ano seguinte, para a Argentina teriam imigrado somente 295 e 126 judeus nos respectivos anos.²⁰²

Em relação à distribuição dos sobreviventes da Shoah por ano de chegada no Brasil os dados do Museu do Holocausto de Curitiba são novamente úteis. Dos 1915 sobreviventes cadastrados, há informações sobre o ano de chegada no Brasil para 1712 deles. Em sua maioria essas datas são baseadas ou em depoimentos ou na documentação sobre imigração obtidas no *familysearch*. Em alguns casos é possível que as datas obtidas nessas últimas fontes não sejam as mais precisas, inclusive porque registram geralmente a data de obtenção do visto e não a entrada – ainda assim acredito que permitam obter um panorama geral.

²⁰² TUCCI CARNEIRO, op. cit., p. 47.

TABELA 3 - DISTRIBUIÇÃO DOS
SOBREVIVENTES DA SHOAH POR
ANO DE ENTRADA NO BRASIL
(AMOSTRA)

1933-1939	403	24%
1940-1944	180	11%
1945-1949	482	28%
1950-1954	324	19%
1955-1959	248	15%
1960-	75	4%
Total	1712	100%

FONTE: Adaptado de Museu do Holocausto de Curitiba (2019)

Apesar de cerca de um terço dos sobreviventes terem chegado antes do fim da Segunda Guerra Mundial (em função das dificuldades de deslocamento durante o conflito a maioria destes antes do início dela), nenhum dos meus entrevistados faz parte desse grupo. Isso se explica pelo fato de a maioria desses primeiros imigrantes refugiados do nazismo serem judeus oriundos da Alemanha, que, como visto, procuraram em bem menor proporção se comparado ao quadro brasileiro geral, o Paraná²⁰³. O período de maior fluxo migratório foram os 5 primeiros anos após o final da guerra. Ainda assim, a parcela de sobreviventes da Shoah chegados na década de 1950 é considerável, demonstrando que o período de *retorno à vida* se estendeu muitas vezes por mais de uma década. A partir dos anos 1960, a quantidade de sobreviventes da Shoah vindo para o Brasil se reduz e em sua maioria são migrações provocadas por outros motivos.

Em geral, aqueles chegados a partir da década de 1950 haviam passado por outros países antes de chegarem ao Brasil – tanto países da Europa, como Israel ou outras nações sul-americanas, seja em tentativas frustradas de estabelecimento, ou como passagem devido à dificuldade de obtenção de vistos; entre os pais de meus entrevistados há ambas as situações.

Uma vez chegados ao Brasil, a maioria dos sobreviventes da Shoah e suas famílias conseguiram em relativamente pouco tempo ascender a uma classe média urbana. Isso se deveu em grande medida às redes de solidariedade interna, como aponta o trecho da entrevista de Luís que abriu esse tópico – ainda que essa ascensão social não deva ser superdimensionada (como por vezes imaginam alguns mitos antissemitas), pois se de fato hoje a renda média dos judeus é superior à média brasileira, a maioria dos judeus pertence às camadas médias (os dados de Decol apontam que quase metade dos judeus do sudeste tinha

²⁰³ Outro grupo considerável, embora bem menor que os alemães, entre os chegados antes da guerra (ou logo após seu início) são os judeus italianos, com características semelhantes aos dos judeus alemães no que diz respeito a esses aspectos.

em 1991 renda familiar de até 5 salários mínimos, ante 89,1% da população geral, e somente 6,4% viviam com mais de 20 salários mínimos, ante 2,4% da média geral)²⁰⁴. Essas redes de solidariedade interna desempenharam um papel importante no acolhimento de imigrantes judeus (de forma semelhante ao que ocorre em outras comunidades imigrantes) desde o início da formação da comunidade judaica. Regina Gouvea aponta como a figura de Max Rosenmann, integrante das primeiras famílias judias chegadas à Curitiba em 1889, era procurada pelos recém-chegados²⁰⁵, papel ao qual nas décadas seguintes se juntariam os Paciornik, Guelmann, Frischmann, entre outros – quase sempre comerciantes que prosperaram (alguns tornando-se então pequenos industriais) e, até por terem sido eles mesmos ajudados antes, procuravam auxiliar os imigrantes através de empregos, empréstimos, cessões de moradia, bolsas de estudo, etc. Para além desses judeus mais prósperos outros também prestavam auxílios às suas pequenas redes de solidariedade. Os nomes de diversos desses indivíduos foram mencionados nas entrevistas, contudo, respeitando o sigilo, esses nomes foram omitidos na dissertação.

Entres os sobreviventes que vieram para o Brasil nos primeiros anos após a guerra se encontra o pai de Sandra. Após encontrar o irmão, único outro parente sobrevivente, veio para o Brasil em 1947 motivado pelo fato de um tio deles já viver em Itajaí, em Santa Catarina. Após a ajuda inicial desse tio, os três se mudaram para Curitiba e seguiram a trajetória de grande parte da geração de pais dos meus entrevistados. Primeiramente, trabalharam como mascates, em parcerias com lojas pertencentes a judeus já estabelecidos, até abrirem seu próprio comércio.

Após se salvar na Shoah graças a um passaporte obtido com Raoul Wallemberg, a mãe de Luís veio, logo após a guerra, em 1946, para o Brasil, para onde um irmão dela (único outro sobrevivente da família) já havia se dirigido pouco tempo antes. A citação que abriu essa seção demonstra que na adaptação ao Brasil Luís dá grande destaque às redes de solidariedade interna da comunidade judaica, inserindo sua mãe em uma narrativa que não envolve somente ela, mas os judeus em geral – Luís, em outro momento já citado, também inserira a “história de luta” de sua mãe na “história de luta do povo judeu”.

Judeus já estabelecidos ajudavam os recém-chegados através de moradia, empréstimos e empregos – no caso da mãe de Luís essa ajuda foi necessária por alguns anos, até seu casamento com um judeu que já vivia em Curitiba desde a década de 1920. A mãe de Luís

²⁰⁴ Decol, op. cit., p. 180.

²⁰⁵ GOUVEA, op. cit., p. 45

não é o único caso, mas dos entrevistados para esse trabalho, ele é um dos que mais realça o aspecto comunitário (e não só pessoal) dessa ajuda.

As redes de solidariedade interna não foram somente um mecanismo de sobrevivência e ascensão social, mas um fator na construção das memórias sobre a Shoah. A importância que a comunidade judaica teve na acolhida de sua mãe colaborou para que Luís se apegasse não só à comunidade judaica como conjunto de pessoas, mas a comunidade como um ideal (mesmo que em termos religiosos a família tenha se secularizado no Brasil). Na ausência de conhecimento mais detalhado sobre a trajetória da mãe, Luís se apega a uma memória cultural, como a define Jan Assmann²⁰⁶, da comunidade judaica.

Os pais de Nélio, que desde os tempos de Polônia eram membros de movimentos juvenis sionistas, pretendiam, após a guerra, ir para Israel. Deixaram assim a URSS e foram para a Itália, onde ficaram aguardando vistos que precisavam ser emitidos pelo Reino Unido. “Eles ficaram aguardando na Itália a liberação da Inglaterra pra que grande parte desses sobreviventes pudesse migrar pra Israel, o caso do navio *Exodus*, caso similar ao deles. E não houve, pode ser 47, essa liberação.” De forma semelhante a Luís, ainda que menos explícita, Nélio procura vincular a trajetória de seus pais à história maior do povo judeu.

O Brasil surgiu como alternativa à negativa britânica, pois em Curitiba já vivia desde o período entreguerras um tio de seu pai. A narrativa sobre a adaptação em Curitiba segue o mesmo padrão exposto por Luís, enaltecendo não somente a ajuda que especificamente seus pais receberam de outros judeus, mas o espírito comunitário que, sob o ponto de vista de Nélio, era forte na época.

Michel: E aí chegando a Curitiba, imagino que esse tio tenha ajudado eles um tanto. Mas eles foram trabalhar, como que eles foram...

Nélio: Era uma escala. Aquela época a solidariedade, pelo que se falava, o *ishuv* [comunidade, literalmente assentamento] acabou sensibilizando, existiam não muitos judeus [...], mas era determinação que eles se ajudassem. Então uma família [sobrenome omitido], que morava na rua Riachuelo, muitos judeus moravam na rua Riachuelo, continua o mesmo nome, deram um porão por ora pra eles [pais de Nélio] morarem. Não pagavam aluguel, nada. A única ocupação que esses judeus tinham como regra geral era trabalhar com *clientelchik*, ou seja, clientela, traduzindo o significado dessa palavra. A pessoa assim, alguns judeus mais abastados ou menos abastados tinham um comércio próprio, normalmente de *shmates*, uma palavra pejorativa, mas... confecções. Então a pessoa até conseguir aprender a falar o idioma ela pegava as roupas dessa loja e ia pros bairros vendendo a crédito essas peças de roupa até cada uma dessas pessoas fazer essa carteira de clientes. Então começaram a pé, iam pro bairro do Portão, pro bairro do Bacacheri, vender as roupas pra, principalmente pras mulheres, naquela época não trabalhavam, os maridos trabalhavam, era meio praxe as mulheres ficarem em casa. Então começou assim, depois ele comprou uma bicicleta. Depois ele fez sociedade com mais dois judeus, que também prestaram declaração no museu do Holocausto, comprou um carro pra

²⁰⁶ ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*. n. 65, p. 125-133, 1995.

poder caber mais roupas, pra poder vender. E no decorrer do tempo ele conseguiu, deve ter guardado algum dinheiro com certeza, e conseguiu como grande parte desses judeus, abrir um comércio próprio no centro da cidade. No caso dele na rua, na praça Generoso Marques, entre vários que tinham na Tiradentes, Generoso Marques, Rua XV, etc. Ali ele se estabeleceu com o comércio. Minha mãe trabalhava junto com ele no comércio. E ressaltando bastante que a receptividade desses judeus foi muito grande, né. Independente de famílias mais abastadas, que já estavam mais tempo aqui, como os [sobrenome omitido], os [sobrenome omitido], tinha uma fábrica de moveis que era uma fabrica bem consolidada, né. Então esses industriais e mesmo os pequenos lojistas acolheram essas pessoas e deram emprego pra eles, porque eles não tinham como exercer atividade profissional porque eles não conseguiram se formar, grande parte deles, e ter um diploma. Mal conseguiram terminar o 2º grau.²⁰⁷

As redes de solidariedade interna, mais ainda que no caso da mãe de Luís, pois os pais de Nélío eram ambos sobreviventes da *Shoah*, foram fundamentais para a ascensão social da família. Essa rede de ajuda mútua, por sua vez, gerou vínculos desses indivíduos com a comunidade - o que é essencial para compreender os motivos para muitos desses filhos aderirem às narrativas institucionais sobre a Shoah, o que será alvo de discussão em outros capítulos da dissertação -, de modo que os principais fatos que Nélío narra sobre sua infância no final da década de 1950 e início da de 1960 são relacionados à vida comunitária.

Michel: E de modo geral assim, na sua infância, como que a essa altura estava a condição social da sua família? O senhor lembra na sua infância como que era?

Nélío: Pelo que eu lembro nós nunca passamos necessidade. Meu pai já estava estabilizado. Eu lembro dos 4,5 anos de idade, a gente morava numa casa boa, como grande parte dos judeus similares ao que os outros passaram, também vieram depois da guerra. Pudemos estudar todos na escola idish, quando era na Lourenço Pinto. E frequentávamos o CIP [Centro Israelita do Paraná]. Bastante atuantes. E frequentávamos na sequência o Dror, o Ichud Habonim [movimento juvenil judaico sionista socialista]. Então o que existia na verdade, nunca teve mais que um movimento juvenil aqui. E todos seguíamos as tradições, em termos de, bom, Brit Milá²⁰⁸ evidente, de Bar Mitzvá²⁰⁹, as minhas irmãs não fizeram Bat²¹⁰ porque naquela época, em 60 não era costume ainda fazer, né. Judeus tradicionalistas. As festas, os seders, pessach²¹¹, Yom Kippur²¹², Rosh Hashaná²¹³. Nós sempre mantivemos essas tradições enquanto meus pais eram vivos. Evidentemente por ter estudado, nós 3, eu e minhas 2 irmãs, termos estudado na escola idish, a gente convivia basicamente no meio judeu.

[...]

²⁰⁷ Nélío. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

²⁰⁸ Ritual judaico da circuncisão, realizado nos meninos judeus geralmente no 8º dia de vida.

²⁰⁹ Ritual de passagem na vida judaica, da infância para a idade adulta, realizado pelos meninos aos 13 anos de idade.

²¹⁰ Refere-se ao Bat Mitzva, equivalente ao Bar Mitzva para as meninas; é uma introdução mais moderna no judaísmo e até hoje não é praticado em muitas comunidades ortodoxas.

²¹¹ Festividade judaica que celebra a libertação dos judeus da escravidão no Egito liderados por Moisés, caindo geralmente em março ou abril do calendário gregoriano. O ritual em que a narrativa é recontada, geralmente realizado em família e acompanhado de uma janta, chama-se *Seder*. O plural de *seder*, na gramática hebraica, seria *sedarim*, mas Nélío “aportuguesa” a palavra, utilizando o “s” típico do plural em português, ao invés do sufixo “im” do plural masculino hebraico.

²¹² Dia do perdão, considerado o dia mais importante do calendário judaico, em que a frequência à sinagoga é maior; tradicionalmente realiza-se um jejum completo durante esse dia. Cai geralmente em setembro ou outubro.

²¹³ Ano novo judaico, cai geralmente em setembro ou outubro.

Mas a convivência entre os judeus era muito grande. Porque nas férias, que antigamente eram 3 meses, as aulas iam até novembro e normalmente começavam em março. Ou a gente ia pra praia pra algum local, ou passava os dias no clube. Almoçava, pegava piscina, jogava futebol... Então foi uma fase muito boa de convivência, independente das machanot, dos movimentos juvenis, que normalmente eram em dezembro, ou janeiro, ou julho. Isso eu acho um lado muito bom dessa convivência. Apesar de ela ser relativamente fechada.²¹⁴

O mesmo é observado por Sandra:

Michel: Na sua infância, daí a essa altura imagino que seu pai já estava mais estabelecido com a loja quando você nasceu. Você lembra quando era criança, como era a relação com a comunidade, você frequentava...

Sandra: Direto. Nós 3 estudamos na escola idish lá na Lourenço Pinto. A gente ia muito, fazia parte de todas as festas. Minha mãe e meu pai, na escola, sabe. Tudo, a gente era muito, só ligado na comunidade. Nossos amigos...²¹⁵

O pai de Joel teve trajetória um pouco diferente. Após a guerra e conseguir se encontrar com dois irmãos, ele permaneceu por alguns anos na Alemanha, período no qual conheceu sua esposa, futuramente mãe de Joel. “Por incrível que pareça, ele casou com minha mãe que não era judia, e ela era alemã.”²¹⁶ A mãe de Joel acabou adotando o judaísmo; ainda assim o casamento com uma pessoa não judia é colocado como algo fora do comum. Embora os chamados casamentos mistos não fossem tão usais como a partir dos anos 1970²¹⁷, o pai de Joel sequer é o único dos pais dos meus entrevistados a casar-se com pessoas não judias; a mãe de David também não é judia, e nunca se converteu. A esse respeito Lesser e Rein argumentam que a ideia dos grupos minoritários como grupos homogêneos, endogâmicos e fechados (como, por exemplo, o estereótipo associado às comunidades judaicas ou de descendentes de japoneses) não se sustenta quando se recorre às fontes históricas²¹⁸. No entanto, essa é uma imagem não somente exterior, mas também uma auto-imagem do grupo, o que faz com que Joel descreva o casamento de seu pai com uma mulher não judia (e ainda por cima alemã) como “por incrível que pareça”.

Ainda segundo Joel “eles sabiam que o Brasil era uma terra de futuro, e aí vieram para Curitiba e se estabeleceram em Curitiba”²¹⁹. No entanto, ao contrário da mãe de Luís e os pais de Nélío, o pai de Joel não possuía familiares no Brasil, o que dificultou a obtenção de vistos e fez com que tivessem que ir para a Bolívia e só então para o Brasil, em 1953.

²¹⁴ Nélío. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

²¹⁵ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

²¹⁶ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

²¹⁷ FELDMAN, Sergio Alberto. Imigração, Educação e Identidade. A educação na comunidade judia de Curitiba – sec. XX. *Revista del CESLA, International Latin American Studies Review*, n. 22, pp. 53-75, 2018, p. 71.

²¹⁸ LESSER, Jeffrey; REIN, Raanan. Laços finais: novas abordagens sobre etnicidade e diáspora na América Latina do século XX: os judeus como lentes. *Projeto História*, n. 42, pp. 73-94, 2011, p. 86.

²¹⁹ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

Talvez até por não terem vínculos prévios na comunidade judaica curitibana, Joel não descreve tanta ajuda mútua entre os membros da coletividade judaica local. Ainda assim, as redes de solidariedade interna tiveram papel fundamental na ascensão social da família, em uma trajetória praticamente idêntica a dos pais de Nélio:

Michel: E os seus pais, aqui, eles trabalhavam com o que?

Joel: Como todo imigrante, eles começaram no ramo de confecção, começaram mascatear, o que era na moda, iam pra São Paulo, no Bom Retiro, compravam mercadoria, traziam pra cá, foi uma época que o comércio não era tão desenvolvido e a venda era assim, de porta em porta. E aí eles montaram, mais tarde, um comércio e tal, mas, o grande movimento foi nessa, nessa venda direta digamos assim.²²⁰

O Bom Retiro era um bairro de São Paulo que na época concentrava grande quantidade de judeus, de modo que é razoável supor que aqueles que vendiam mercadorias para os pais de Joel fossem também judeus e, pelos vínculos comunitários, fizessem acordos mais vantajosos. Joel expressa nesse fragmento também outra característica já analisada: a de inserir a trajetória de seus pais em um destino comum judaico, ao iniciar sua resposta com “como todo imigrante” – Joel não especifica que se tratam de imigrantes judeus, porém, se considerarmos que a maioria dos imigrantes que vieram para o Brasil de modo geral não eram comerciantes urbanos, sendo esta uma característica associada aos imigrantes judeus, fica implícito que ele está se referindo ao caso judaico.

Analisei nos tópicos anteriores que muitos filhos de sobreviventes empreendem um esforço para demonstrar a agência, que às vezes chega ao heroísmo, dos seus pais durante a Shoah. No caso de Joel isso é mais perceptível na narrativa que traça para a reconstrução da vida. Ao tratar da dificuldade que seu pai tinha para falar no assunto da Shoah, Joel afirma:

Joel: Porque ele não superou, imagine ele vivenciar todo aquele drama e você não ter assim, um apoio especializado. E você por si só, você se autogerir e tentar levar uma vida normal, né. Então, eu acho que ele foi muito brilhante e teve um autocontrole muito forte pra gerir esse emocional, que ele conseguiu sobreviver, casar, ter filhos, ter uma vida tecnicamente normal, mesmo com aquele passado tão [pausa] quando ele foi aprisionado ele era um adolescente, então imagine, o quanto forte ele foi para pelo menos, entre aspas, levar uma vida normal.²²¹

Em outro trecho Joel retoma o mesmo raciocínio: “ele passou entre a cruz e a espada, e ameaçado diariamente, não sabia se ia sair vivo daquilo, então ele saiu de lá, e deu a volta por cima e se reestabeleceu, criou família, mas alguns respingos daqueles traumas a gente acabou absorvendo”²²²

²²⁰ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

²²¹ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

²²² Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

Os pais de Bárbara e Samuel também passaram pela Bolívia antes de chegar ao Brasil. Após conseguirem passar o final da guerra na URSS, ambos retornaram à Polônia, mas diante da permanência do antissemitismo e a implantação de um regime stalinista, foram para a Alemanha, onde aguardaram em campos de deslocados naquele país (onde os entrevistados nasceram). Na Bolívia a família permaneceu entre 1951 e 1953 quando, diante da instabilidade política, se mudaram para São Paulo, no Brasil (mais tarde viriam para Ponta Grossa e os filhos se mudariam para Curitiba na década de 1970).

É interessante notar como, especialmente no discurso de Bárbara e em certa medida de Samuel também, há uma ruptura total entre o passado da Shoah e a reconstrução da vida no Brasil. Ela, envolvida inclusive profissionalmente com o tema, conhece com profundidade de detalhes a trajetória dos pais na Shoah, porém, pouco se atém a vida deles no Brasil. Um dos poucos aspectos que se sobressai, no entanto, são novamente as redes de solidariedade interna como meio de ascensão social e sua inserção discursiva em uma prática judaica comum não só aos seus pais. Ao ser perguntada se as roupas que seu pai vendia como mascate eram compradas em consignação de outros comerciantes judeus, Bárbara responde: “Com certeza. Porque eles é que davam a mão um para o outro”²²³. Assim como ocorrera na narrativa de Nélío, que tratara dessa ajuda como uma “determinação” informal da comunidade, Bárbara trata como óbvio que a comunidade judaica dava “a mão um para o outro”. A julgar pela recorrência desse fato nas diferentes famílias aqui analisadas ele é verdadeiro, mas mais interessante é a forma como se enraizou como algo evidente e natural no discurso dos filhos de sobreviventes.

Como já afirmado anteriormente, muitos sobreviventes da Shoah desejavam reconstruir suas vidas em um Estado nacional judeu. Em alguns casos, esse desejo foi frustrado pelas regras britânicas de imigração que vigoraram até 1948, caso dos pais de Nélío. Porém, há 5 entrevistados cujas famílias foram para Israel e mais tarde vieram para o Brasil.

O pai de Phelippe é um deles. Apesar de não ter ligação prévia com movimentos sionistas, ele aderiu à causa após a guerra. Esse movimento foi muito comum. Se antes da Shoah o sionismo disputava com outras *saídas para a questão judaica* as mentes dos judeus europeus, o movimento que pregava o estabelecimento de um Estado para os judeus na antiga Terra de Israel se tornou hegemônico, mesmo que não unânime, nas comunidades judaicas do pós-guerra. Por isso, ao ser perguntado se a ideia de ir para Israel já existia antes da guerra, Phelippe responde que “o que eu sei, o que ele falava é que tinha pessoas sionistas que

²²³ Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

falavam da importância de ir pra Israel, que era a terra dos judeus. E meu pai era jovem, não tinha mais ninguém no mundo, daí meu pai foi.”²²⁴

Como já discutido no tópico anterior, Phelippe traça uma continuidade entre a Shoah e a trajetória de seu pai na migração e construção do Estado de Israel, sendo nessa segunda etapa que aparece uma maior agência e heroísmo por parte de seu pai.

Michel: E uma vez em Israel você falou que ele lutou na guerra de independência...
Phelippe: Sim, perdeu um rim. Meu pai perdeu um rim. Porque um jipe passou por uma mina, alguma coisa assim, e o jipe, não sei se explodiu, ou ele virou, meu pai perdeu um rim. Meu pai só tinha um rim.²²⁵

A experiência de lutar na guerra, contudo, fez o pai de Phelippe rever os rumos de sua trajetória de vida, de modo que Phelippe prossegue:

Daí meu pai decidiu ir embora de Israel porque ele queria ir pra um lugar que não tivesse guerra. Porque ele sabia que em Israel sempre teria problema por causa dos árabes. Aí meu pai decidiu ir pro Canadá. Mas antes de ir pro Canadá meu pai ficou em Paris trabalhando, esperando o visto canadense. [...] E daí meu pai estava em Paris, em contato com húngaros, não judeus, e daí decidiu ir pro Brasil²²⁶.

Apesar de Israel ter se destacado nos primeiros anos de sua existência como um país de acolhimento de imigrantes judeus (e demograficamente o saldo é de expressivo crescimento populacional devido à imigração), as dificuldades econômicas somadas às guerras que o país enfrentou nos primeiros anos, fizeram com que também muitos israelenses (a maioria dos quais imigrantes recentes) deixassem o país – esse movimento só muda a partir da década de 1960 e definitivamente após 1967, quando Israel se estabiliza mais econômica e militarmente e consolida sua aliança com os EUA e o bloco capitalista ocidental, o que não estava tão claro até então (é também a partir de 1967 que passa a se verificar um fluxo mais significativo de migração do Brasil para Israel). Epstein apresenta dados segundo os quais, considerando somente os anos de 1948 e 1949, cerca de 250 mil sobreviventes da Shoah foram para Israel, dos quais 40 mil deixaram o país até 1952²²⁷. Segundo Rene Decol, provenientes de Israel representavam um terço dos judeus entrando no Brasil no final da década de 1950, parcela que pode ser maior se consideradas pessoas que entravam oficialmente como imigrantes europeus (caso do pai de Phelippe)²²⁸.

²²⁴ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

²²⁵ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

²²⁶ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

²²⁷ EPSTEIN, Helen. *Children of the Holocaust: conversations with sons and daughters of survivors*. New York: Penguin Books, 1988, p. 97.

²²⁸ DECOL, op. cit., p.78.

Ainda de acordo com Decol, muitos judeus húngaros chegaram ao Brasil com a brecha migratória aberta em 1956 com a revolução húngara. O pai de Phelippe, contudo, chegara antes – Phelippe não soube precisar, mas sua documentação data o visto para 1954. Essa abertura à imigração húngara, no entanto, fez parte do imaginário desses imigrantes, pois Phelippe narra esse evento como sendo o que fez seu pai desistir de ir para o Canadá e vir para o Brasil. No entanto, além da data da concessão do visto para o Brasil ser anterior, tal encadeamento de fatos não é possível tendo em vista que o próprio Phelippe nasceu em fevereiro de 1957 e seus pais se conheceram somente em Curitiba. Essas incoerências cronológicas são comuns na História Oral, mas se revelam uma inconsistência nos fatos, por outro lado são sintomas de elementos do imaginário desses indivíduos e demonstram que a política húngara seguia sendo um tema de importância na casa de Phelippe.

Segundo a prima de Phelippe, Nice, o pai de Phelippe tinha um amigo em Curitiba. Na narrativa de Phelippe, porém, diferentemente da mãe de Luís e dos pais de Nélcio e semelhante aos casos dos pais de Joel e de Bárbara e Samuel, seu pai não conheceria ninguém no Brasil, tanto é que a escolha por Curitiba é quase anedótica: “Quando ele chegou aqui, ele chegou em fevereiro. Daí a primeira coisa que ele perguntou: onde fazia frio? Ele chegou no verão. Daí ele foi pra Erechim. Daí de Erechim ele veio pra Curitiba, aonde ele conheceu a minha mãe, eles casaram e ficaram aqui.”²²⁹

Apesar disso, as redes de solidariedade interna estão presentes novamente.

Michel: E quando ele chegou aqui ele foi trabalhar com o que?

Phelippe: Olha, pelo que eu sei, quem que ajudou muito o meu pai no começo foi os [pausa] o pai do [nome omitido]. Sabe a família [sobrenome omitido]. [...] Meu pai foi trabalhar de vendedor ambulante, batia de casa em casa²³⁰.

A família de Phelippe, segundo ele, não enriqueceu, mas foi o suficiente para garantir um mínimo padrão de vida, para o qual também contribuiu a ajuda recebida pela comunidade de modo mais institucional, especialmente bolsas de estudo.

Phelippe: Nós não éramos ricos, meu pai não tinha condição, mas eu estudei na escola israelita [pausa]. Não era uma família rica, de bens. Eu e minha irmã estudamos na escola israelita, nós não pagávamos, mas eu participava. Nós não éramos ricos não, meu pai nunca foi rico, meu pai sempre trabalhou e... No Dror as *machanot* [acampamentos do movimento juvenil], e não pagava.

A família de Nice teve trajetória similar. Primeiro, imigraram ilegalmente para o Mandato Britânico da Palestina (onde os pais se conheceram), permanecendo até que, pelas dificuldades lá, decidissem se mudar para o Brasil. Nesse interim Nice já havia nascido.

²²⁹ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

²³⁰ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

Porém, como já tinham um parente no Brasil a parte burocrática foi bastante facilitada, de modo que em 1957 a família veio diretamente de Israel para Curitiba.

Michel: E você sabe o que motivou a vinda deles?

Nice: Sei. Meu pai dizia que tava cansado de guerra, que passou guerra de 45, 48 e 56. E como ele tinha filhos pequenos ele disse que não queria mais ficar. Ele teve tifo, malária e tuberculose em Israel. Daí ele não queria mais ficar, veio de navio com a família. Ele conseguiu legalmente, visto, passaportes, imigração com família, com passaporte, com autorização.²³¹

Nice narra uma recepção familiar no Brasil bastante conturbada, mas uma acolhida positiva da comunidade judaica.

Michel: Como foi a, ou se teve na verdade, inserção na sua infância na comunidade judaica?

Nice: Perfeito, foi maravilhoso. Entrei com 6 anos e meio, entrei na escola israelita, [...] na rua Lourenço Pinto. Eu cheguei lá, entrei no pré, cheguei em julho, em agosto já estava na escola, nunca pagaram, meus pais nunca pagaram a escola, ela era particular. E fiquei ali, primeiro, segundo, terceiro, quarto ano [a escola ia só até o final do primário].²³²

A família de Gilda é a que permaneceu por mais tempo na Europa após a guerra. Terminado o conflito o pai dela quis tentar reaver parte do patrimônio e possivelmente encontrar familiares na Polônia. Não logrou nenhum dos dois, mas se estabeleceram em outra cidade, no Oeste da Polônia. Como já citado neste capítulo, as lembranças de Gilda desse período (evidentemente mediadas, mas, diferentemente da maioria dos demais entrevistados, referentes a episódios vividos e não somente narrados) são bastante negativas e atestam a permanência de intenso antissemitismo na Polônia do pós-guerra. Em 1957 a família deixou a Polônia rumo a Israel. Segundo Gilda, a mudança não se deu antes provavelmente por fechamento de fronteiras pelo governo polonês.

Gilda: A gente foi pra Israel, a gente ficou só 2 anos em Israel, meus pais, porque foi uma época muito difícil. Muuuuito. Foi um horror. Sabe, tipo assim, quer dizer um horror, não era fácil, meu pai já tinha uma idade, daí fazendo estradas e coisas. Porque o pai sempre se preocupou em trabalhar pra não faltar nada pra família. E daí a gente começou a mexer os pauzinhos pra vir pra cá. Daí a irmã da minha mãe trouxe a gente, viemos pra cá. E cá estamos.²³³

Apesar de chegarem alguns anos depois da maioria dos sobreviventes da Shoah, a relação de acolhimento com a comunidade judaica é descrita de forma muito semelhante a da maioria dos outros entrevistados:

Michel: E como foi a adaptação da sua família aqui?

²³¹ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

²³² Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

²³³ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

Gilda: Bem. Não vou te dizer... Foi muito bem. Meu pai foi, sabe o que é *clientleslchik*? Então, porque meu tio já era, então ele fez o meu pai também, meu pai começou assim, depois ele abriu uma confecção na nossa casa. E ele a vida inteira sempre trabalhando, bonitinho, e tudo, e foi bom, a gente gostou. Se sentiram bem aqui. Bem acolhidos, de verdade, nós nos sentimos muito muito bem.²³⁴

É interessante notar que esse acolhimento se deu apesar dos pais de Gilda nos primeiros anos em Curitiba frequentarem um grupo dissidente da comunidade judaica em relação ao CIP.

Michel: A sua família procurou se inserir na comunidade judaica?

Gilda: Fomos, logo. Sabe aonde que meus pais começaram? [fala como se fosse um segredo] SOCIB²³⁵, já ouviu falar? Muito bem. Não que meu pai fosse *roite* [vermelho, em idish], comunista, quer dizer naquela época todo mundo era, tá bom. Mas é porque ele arrumou amigos. E daí você vai, aonde amigos vão você vai junto. Meus pais também tiveram uma turma legal aqui. Jogavam baralho, foi muito bom, foi, sabe, agregou muito bem. Dai meu pai foi um pouquinho, mas depois logo em seguida foi pro Centro Israelita [CIP]. Eu casei no Centro Israelita. E pronto.²³⁶

O pai de David também tentou inicialmente refazer a vida na Europa no pós-guerra. Após o fim da guerra e constatar que, com exceção de um irmão, sua família havia sido assassinada, ele se dirigiu a Bélgica, por acreditar que lá teria melhores oportunidades econômicas, onde conheceu a mãe de David, uma mulher bem mais jovem e que não era judia. Diante dos problemas econômicos da Europa do pós-guerra, contudo, em 1954 o casal resolveu arriscar sua vida em um país desconhecido: o Brasil. Ao contrário da maioria das famílias dos meus entrevistados, os pais de David não conheciam ninguém no Brasil. Por isso passaram por diversas cidades até se fixarem em Ponta Grossa, a cerca de 100km de Curitiba. Ainda assim, o motivo de se fixarem em Ponta Grossa está relacionado a redes de solidariedade intracomunitárias, no caso judaicas e não-judaicas também.

Michel: Eles conheciam alguém?

David: Não. Aí o que facilitou em termos um pouco a sobrevivência deles aqui, é que tinha acho que um pequeniníssimo grupo judaico aqui, que acabou abrindo um pouco mais de oportunidades pra eles. E o fato de que minha mãe conseguiu, lendo, aprender a falar um pouco de português. Então o que que acontece? Aqui em volta você deve saber, tem Castrolanda, Carambeí, tudo mais. E minha mãe falava alemão, e meu pai também. E então o que que aconteceu? Eles acabavam ajudando essas pessoas que falavam, que não tinham nenhuma noção de português, em

²³⁴ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

²³⁵ A SOCIB, Sociedade Cultural Israelita Brasileira, era uma instituição judaica idishista, socialista e não-sionista que existiu em Curitiba entre 1954 e 1964. As diferenças entre ela e o CIP se dão principalmente em três eixos: a valorização da cultura idish (enquanto o CIP se ligava a produção cultural produzida em Israel, em hebraico); a postura crítica em relação ao que interpretavam como um apoio cego do CIP às políticas de Israel; o envolvimento maior em questões sociais e políticas no Brasil, em contraponto ao CIP, que em geral adotava a postura de evitar ao máximo se indispor com governantes e poderosos. Os seus membros, contudo, podiam frequentar essa instituição por adesão somente parcial aos seus ideais, como o próprio depoimento de Gilda demonstra. Mais detalhes sobre a SOCIB em FELDMAN, Sergio Alberto. Os Judeus Vermelhos. *Revista Regional de História*, v. 6, p. 137-146, 2001.

²³⁶ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

algumas transações. Ah, vou comprar um trator, tenho que fazer não sei o que. E eles iam resolvendo assim.²³⁷

O fato de a comunidade judaica ter sido menos essencial para a adaptação de seus pais fez também com que David estabelecesse menos vínculos com a coletividade judaica (que além disso, era muito pequena e pouco institucionalizada) e, portanto, com a metamemória desta sobre a Shoah. Tanto é que o principal vínculo afetivo de seus pais citado por David não é com membros da coletividade judaica:

David: Nisso eles foram se adaptando. Acabaram conhecendo suíços que moravam aqui. Como era uma cidadezinha minúscula, Ponta Grossa hoje pode se dizer assim que tá grandinha. Acabaram conhecendo um casal suíço que foram amigos nossos, são amigos meus, os filhos são amigos meus até hoje. E mais algumas famílias, que daí eram esses que acabaram se visitando, no final de semana saía pra jantar na casa de um. Raramente lá em casa porque não tinha nem espaço.²³⁸

Os únicos entrevistados que não citaram as redes de solidariedade interna como importantes meios de acolhimento e ascensão social para suas famílias foram os irmãos Roberto e Pedro. Como já se pôde inferir pelas narrativas expostas nos tópicos anteriores, os pais de Roberto e Pedro ao final da guerra estavam ambos onde em 1948 seria estabelecido o Estado de Israel, e lá se conheceram. Assim como os pais de Nice e o pai de Phelippe, as guerras e a situação econômica dos primeiros anos do Estado de Israel os fizeram procurar a vida em outro lugar. Porém, a primeira tentativa deles (nesse momento Roberto já havia nascido) foi tentar refazer a vida no país natal do pai: a Áustria, para onde se dirigiram em 1956. A situação na Áustria, contudo, continuava bastante complicada economicamente, na descrição de Roberto (outro para quem, assim como Gilda, esse período aparece como memórias vividas e não como memórias “por tabela”):

Roberto: Primeiro, quando nós chegamos era um ano depois, ou o mesmo ano onde terminou a ocupação, então os franceses, os ingleses, os americanos, saíram. E nós estávamos num país, mesmo em 56, em pós-guerra. Você via todas as ruínas, tínhamos que morar num albergue inicialmente. O pai tentou verificar, foi na casa onde ele morava, mas as coisas foram dadas para outros, outras pessoas provavelmente que não... Os bens dos judeus foram todos confiscados. Aí eles, nós localizamos alguns amigos que eram da família, pra ajudar. [...]. E essa pessoa sentiu, a esposa dessa pessoa se sentiu com obrigação de ajudar meus pais, pois eram sócios [do avô de Roberto antes da guerra] e perdeu tudo. E pegou o pai, nos arredores de Viena, como uma espécie de gerente dessa fábrica. Então ele trabalhava lá, voltava pra Viena uma vez por semana ou a cada 15 dias, até ele pegar a família e levar até esse interior da Áustria. Que era perto de Viena. Então a gente estava lá, mas sempre com dificuldades, porque não tinha casa própria, tudo, pós-guerra era complicado lá.²³⁹

²³⁷ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

²³⁸ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

²³⁹ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

Essas dificuldades econômicas, somadas a uma permanência do antissemitismo também citada por Roberto, fizeram com que a família contatasse um parente que já vivia no Brasil. A escolha pela região Sul do país se deu através de outro vínculo do pai que não o judaísmo, mas a língua alemã. A presença de imigrantes alemães nessa região fazia com que o pai de Roberto e Pedro acreditasse ter mais oportunidades aqui, embora a ascensão social da família acabasse dando-se como representante de um grande grupo empresarial paulista (nem judaico, nem alemão).

Roberto e Pedro não somente não mencionam redes de solidariedade interna na comunidade judaica, como afirmam que nos primeiros anos em Curitiba a integração não teria sido muito boa - tanto é que Roberto pouco frequentou a comunidade judaica (mais tarde as relações melhoraram, de modo que Pedro, o mais novo, fosse bem mais ativo quando jovem)-, em função dos pais deles não terem uma adesão tão rígida às tradições quanto a maior parte da comunidade.

Roberto: [...] como nós não somos religiosos, a gente levava mais o nosso ser judeu era mais pelos costumes, pelas práticas, mais pelo senso de humor do que por qualquer outra coisa.

Pedro: A gente nunca, nunca comemorou as festas, nada, nem shabat²⁴⁰, nada.

Roberto: E isso também foi ressentido pelo pessoal, que a gente não observava.

Pedro: É. Nas grandes festas meu pai abria a loja. E era uma bronca. Porque o pai...Todas as lojas [de judeus] fechadas e a do pai estava aberta. O pai era um ateu, né, convicto.

Roberto: Então tinha esse, que era um problema.

Pedro: Era um problema.²⁴¹

No final da década de 1950 não é possível afirmar que a maior parte da comunidade judaica fosse extremamente religiosa (as descrições dos outros entrevistados apontam para uma rápida secularização após a guerra), porém, se enquadrariam no que Sérgio Feldman denominou de *ortodoxia branda*, termo aparentemente contraditório que se caracterizaria por uma religiosidade não exacerbada, até relaxada, mas ao mesmo tempo por um apego às tradições e por uma imagem do judaísmo ortodoxo como sendo o mais autêntico e puro (mesmo que não praticado por essas pessoas)²⁴². Por esse motivo me referi à adesão às tradições, e não à religião. Para Roberto, isso se deve a passagem de seus pais por Israel, onde vigoraria um judaísmo mais liberal. Pedro, no entanto, acredita – e me parece ter mais sentido – que isso tenha relação com a identidade judaica secularizada de seu pai, típica dos judeus de

²⁴⁰ Shabat, o sábado, é o dia de descanso na tradição judaica. Inicia-se na sexta-feira a noite e termina na noite de sábado. É costume na noite de sexta-feira acender velas de Shabat em casa.

²⁴¹ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

²⁴² FELDMAN, Sergio Alberto. Imigração, Educação e Identidade. A educação na comunidade judia de Curitiba – sec. XX. *Revista del CESLA, International Latin American Studies Review*, n. 22, pp. 53-75, 2018, p. 71.

cultura germânica, e estranha para os judeus vindos da Polônia e Leste Europeu, maioria da coletividade.

A título de conclusão sobre as narrativas do que denominei de *retorno à vida* dois aspectos me chamam mais a atenção na forma como esses 12 filhos e filhas de sobreviventes narram a trajetória de seus pais (em que às vezes estão já inclusos) no pós-guerra.

O primeiro aspecto se destaca pela ausência. Com exceção de Joel, a narrativa desse período retorna ao tom pragmático com que se referiam ao período anterior a Shoah (com talvez um pouco mais de riqueza de detalhes por conhecerem melhor esse período do que o anterior), contrapondo com a narrativa que denominei de estilo de *epopeia* característica do período da Shoah – o que até certo ponto era esperado, uma vez que o que consideram excepcional na trajetória de seus pais é o período da Shoah.

O outro aspecto é o destaque conferido, com exceção de Roberto e Pedro e de certa forma David, às redes de solidariedade interna na comunidade. Por mais que alguns dos entrevistados as tratassem como aspecto evidente das comunidades judaicas, isso não se corrobora na literatura sobre o tema. Helen Epstein, que entrevistou filhos de sobreviventes da Shoah (incluindo ela própria) na América do Norte no final da década de 1970, constata que muitos sobreviventes não se sentiam acolhidos nas comunidades judaicas, que, na opinião deles e dos seus filhos, os olhavam ora com condescendência, ora com tom acusatório (reforçando a culpa dos sobreviventes), ora com desinteresse – percepção semelhante à de Ruth Klüger²⁴³. Por esse motivo, a própria Epstein narra que o ambiente em que se sentia em comunidade era entre outras famílias de sobreviventes da Shoah²⁴⁴. A diferença da perspectiva de Epstein e Klüger se comparada a de meus entrevistados talvez resida no fato de que a comunidade norte-americana é muito maior e, principalmente, mais antiga do que a brasileira. Ainda que já houvesse uma comunidade judaica estabelecida no Paraná anterior a Shoah, não havia, salvo raras exceções, famílias com mais de uma geração nascida no Brasil, de modo que a ligação com a experiência da imigração e com o judaísmo europeu ainda eram muito fortes, gerando um laço de identificação entre os judeus já estabelecidos e os recém-chegados – enquanto nos EUA a imigração judaica em maior escala remontava à virada do século XIX para XX (em alguns casos até antes) e, também por ser mais numerosa, já se constituía um *judaísmo norte-americano* distinto das identidades judaicas europeias,

²⁴³ KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória: Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

²⁴⁴ EPSTEIN, op. cit., p. 166.

formando entre antigos e recém-chegados relações que Norbert Elias chamaria de *estabelecidos e outsiders*²⁴⁵.

Apesar disso, é preciso levar em conta que, como será observado no capítulo 3, as redes de solidariedade interna entre os judeus no Paraná, ainda que fundamentais para o sustento material, não necessariamente forneciam, ao menos nas primeiras décadas do pós-guerra, uma escuta para os dramas que os sobreviventes tinham a contar. Esse cenário, entretanto, se modificou a partir do final do século XX, de modo que os depoimentos colhidos para essa pesquisa se dão em um contexto no qual a comunidade dá escuta e valoriza os sobreviventes da Shoah.

Assim, as redes de solidariedade interna são o aspecto que mais aparece nas narrativas do pós-Shoah na geração dos filhos. Havia, aos olhos dos entrevistados, um senso de dever de ajuda mútua entre essas pessoas. A comunidade também servia institucionalmente como meio de ajuda (bolsas na escola, por exemplo) e também como fiadora dessas relações de confiança (havia uma imagem interna a preservar, tanto por parte de credores, como de beneficiários). A comunidade adicionalmente se constituía como um raro espaço menos hierarquizado de convivência de classes sociais distintas, permitindo o estabelecimento de vínculos de judeus pobres e ricos sem um sentido de subordinação tão evidente – ainda que não sem conflitos.

É importante notar que para grande parte dos filhos de sobreviventes essas redes não são fruto da iniciativa de alguns indivíduos, mas uma característica da comunidade judaica. Isso fará com que muitos se liguem à comunidade também nas narrativas que esta constrói sobre a Shoah, as quais serão alvo do próximo capítulo.

²⁴⁵ ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

3 A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MEMÓRIA DA SHOAH NA COLETIVIDADE JUDAICA PARANAENSE

Os judeus, sendo as principais vítimas do nazismo, tenderam a ser importantes articuladores de narrativas sobre esse passado – embora, como será analisado, isso não tenha se concretizado nos primeiros anos do pós-guerra. Sendo assim, ainda que a transferência dessas narrativas de um grupo para outro não seja automática e direta, a compreensão das narrativas públicas sobre a Shoah passa em grande medida por compreender o processo de construção dessas memórias no interior das comunidades judaicas.

Além disso, os entrevistados que constituem as principais fontes nos outros capítulos e fontes auxiliares neste, estão inseridos em um grupo maior, ainda que heterogêneo: a comunidade judaica paranaense, sendo esta influenciada pelas memórias construídas a nível nacional e internacional. Como já observado no capítulo anterior, a coletividade judaica representou (e em muitos casos ainda representa) um componente muito importante na construção de si dos meus entrevistados. Tendo em mente, conforme exposto na introdução dessa dissertação, que as memórias dialogam constantemente com metamemórias socialmente construídas, faz-se necessário refletir acerca de que metamemórias são estas que a comunidade judaica paranaense construiu sobre a Shoah de modo a, nos capítulos seguintes, verificar o papel que elas representam na formação das memórias individuais dos meus entrevistados.

Em função disso analiso nesse capítulo o processo, variável e conflitivo, de construção de memórias da Shoah na comunidade judaica paranaense.

3.1 SILENCIAMENTO E HEROÍSMO (1945 – 1961)

*Nice: Nada, não se falava sobre o assunto. Se sentia alguma coisa assim, mas não era um assunto conversado, era tabu.*²⁴⁶

A Shoah é hoje um tema recorrente e de conhecimento comum, ainda que nem sempre da forma historicamente, pedagogicamente ou eticamente mais adequada. Isso cria um senso comum de que, imediatamente após a Shoah, esta já fosse tema de intensos debates. Este não é, no entanto, o caso.

Diversos dos meus entrevistados relatam que na sua juventude seus pais pouco falavam a respeito, como é o caso do pai de Gilda e de David: ambos afirmam que o tema era

²⁴⁶ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

evitado, pois emocionava demais seus pais. Na citação que abre essa seção Nice exprime de forma sucinta a relação de grande parte dos sobreviventes com esse passado. Em nível mundial esse fenômeno também se verifica. A primeira edição do clássico livro de Primo Levi *É isto um homem?*, foi publicada em 1947 por uma pequena editora com uma tiragem de somente 2500 cópias – das quais nem todas foram vendidas –, recebendo uma edição maior somente no final dos anos 1950²⁴⁷. Elizabeth Jelin lembra que os *Yizkor-Bucher* - livros de memórias escritos nos anos seguintes à guerra, geralmente em idish, que contabilizavam os nomes e os habitantes de aldeias e cidades onde judeus foram exterminados, principalmente no Leste Europeu – receberam pouca atenção.²⁴⁸

O caso do pai de Joel é ainda mais sintomático. Ele usa a mesma palavra de Nice, tabu, para se referir ao tema da Shoah em sua juventude. No entanto, já mais idoso, a partir do final dos anos 1990 o pai de Joel começou a falar a respeito, escreveu um livro de memórias e passou a dar palestras dentro e fora da comunidade, tornando-se um sobrevivente bastante conhecido na comunidade local como um dos preservadores dessa memória.

Logo abordarei porque o pai de Joel não é único que na década de 1990 começou a falar mais a respeito. Antes disso é preciso compreender o fato que, para aqueles acostumados com a abordagem da Shoah a partir do final do século XX, pode parecer surpreendente: o silêncio.

Jeffrey Alexander defende um olhar sobre o trauma que não o toma como um fenômeno naturalmente decorrente do evento traumático, mas como uma construção social, a qual pode ocorrer durante o evento, mas também após e até antes, na expectativa²⁴⁹. Para este autor, é através de um processo imaginativo de representação que os sujeitos têm um senso de experiência. Outro aspecto importante desse processo social de construção de traumas destacado por Alexander é a diferença entre traumas individuais e coletivos. Um trauma compartilhado depende de um processo coletivo de interpretação cultural, ou seja, é preciso conjugar uma narrativa relativamente coesa sobre o evento e classificá-lo como um trauma - e não como um sacrifício em prol de algo maior, por exemplo, o que também pode constituir uma narrativa sobre mortes, como no caso de soldados mortos em combate (mas não necessariamente conforma um trauma). Em outras palavras: uma metamemória, que como já analisado na introdução, não se resume às lembranças, mas é uma narrativa pretensamente

²⁴⁷ GARCIA, Neiva Kampff; MARTINS, Cláudia Mentz. O silêncio audível em *É isto um homem?*, de Primo Levi. *Nau Literária*, v. 13, n.2, pp. 115-134, 2017, p. 123.

²⁴⁸ JELIN, Elizabeth. *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo Veiteuno, 2002, p. 117.

²⁴⁹ ALEXANDER, Jeffrey. *Trauma: A social theory*. Malden: Polity Press, 2012.

compartilhada. Isso auxilia a explicar como o silêncio e de fato a ausência de uma metamemória são possíveis nos anos imediatamente após a Shoah.

Não se trata de um esquecimento da Shoah na sua acepção literal. Em nível de implicações práticas o tema era discutido, como no caso do debate sobre a aceitação ou não das indenizações oferecidas pela Alemanha na década de 1950 – aceitar significaria perdoar o imperdoável? -, o que inclusive se tornou uma polêmica pública quando uma indenização foi oferecida ao Estado de Israel²⁵⁰. Porém, tratou-se de um debate pontual sobre uma questão específica e não um marco fundador de identidades que caracterizaria uma metamemória.

Uma vez que os próprios sobreviventes falavam pouco a respeito não é de estranhar que a Shoah não fosse um tema de amplo debate nas comunidades judaicas – nesse caso a comunidade judaica paranaense, onde meus entrevistados estão inseridos (tudo indica, porém, que nesse caso estudos sobre outras comunidades de maioria ashkenazi no Brasil provavelmente teriam resultados semelhantes). A revista *O Macabeu* foi, durante a maior parte do período aqui estudado o principal veículo de imprensa oficial de entidades da comunidade judaica do Paraná. Analisando o intervalo de tempo que vai do primeiro número da revista, em 1954, até 1960 (número 47), observa-se que a Shoah não está entre os principais temas tratados na revista, como eu já havia observado em estudo anterior²⁵¹. Nessas 47 edições, somente 11 artigos tinham a Shoah como tema central, ou seja, menos de 1 a cada 4 revistas. Como analisarei mais adiante, esse panorama muda a partir da década de 1960 e novamente na década de 1990. Por ora, cabe constatar a pouca presença do tema nesse periódico, que, além da divulgação e debates do funcionamento interno da comunidade, focava com muito mais frequência na relação com o Estado de Israel e com a cultura judaica do que na Shoah.

Especificamente no caso da Shoah existem alguns fatores que ajudam a entender o silêncio sobre o tema ao menos nos 15 primeiros anos após o fim da guerra. Falar sobre a Shoah, especialmente sobre as próprias experiências, requer uma série de operações psicológicas e sociais bastante complexas. Não se trata somente de falar, mas de comunicar. E como afirma Michael Pollak “um passado que permanece mudo é muitas vezes menos o produto do esquecimento do que de um trabalho de gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação.”²⁵²

²⁵⁰ REISS, Carlos. *Luz sobre o caos: educação e memória do holocausto*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2018, p. 59.

²⁵¹ EHRLICH, Michel. *O Macabeu: imigração e identidade judaica no Paraná (1954-1970)*. Curitiba: SAMP, 2017, p. 58.

²⁵² POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989, p. 13.

Um primeiro fator que constrói esse silêncio é a dificuldade de dizer aquilo que em um primeiro momento parece ser indizível. Para Marcio Seligmann-Silva essa característica está na própria definição freudiana de *trauma*, como “um evento que justamente resiste à representação”²⁵³. O próprio sistema nazista colaborou em grande medida para transformar os ocorridos em indizíveis. Joël Candau afirma que a “a Shoah é a antimemória”²⁵⁴, o que é manifestado radicalmente através da substituição do nome das pessoas por um número. Jeanne-Marie Gagnebin exprime com precisão esse anseio nazista de não somente eliminar os judeus como pessoas, mas apagar da memória a sua própria eliminação.

Querendo aniquilar um povo inteiro, a "solução final" pretendia também destruir toda uma face da história e da memória. Essa capacidade de destruição da memória cobre uma dimensão política e ética a respeito da qual Hitler estava perfeitamente consciente. É absolutamente notável que o genocídio armênio, perpetrado em 1915 pelo governo turco e, sobretudo, sua denegação constante e ativa (até hoje esse genocídio não foi reconhecido pela comunidade internacional, que poupa os interesses dos dirigentes turcos), tenha fornecido a Hitler um argumento decisivo para sua política de exterminação: "Eu dei ordem às unidades especiais da SS de se apoderarem do front polonês e de matarem sem piedade homens, mulheres e crianças. Quem ainda fala dos extermínios dos armênios, hoje?", declara ele em 21 de agosto de 1939.²⁵⁵

Dominick LaCapra destaca esse mesmo aspecto no discurso de Himmler aos SS em Posen, em 1943, quando este afirmava que o extermínio dos judeus seria algo do qual se orgulhariam, mas sobre o qual nunca falaria²⁵⁶. Para Seligmann-Silva o negacionismo é uma espécie de prolongamento dessa lógica, pois impedir e negar as narrativas sobre o horror é uma forma de evitar a justiça²⁵⁷ - não à toa, como será discutido em outro momento, tantos filhos de sobreviventes entrevistados se preocupam muito com o negacionismo da Shoah.

Em função dessa tática nazista George Didi-Huberman salienta a necessidade de narrar sobre a Shoah não somente por motivos históricos ou pedagógicos, mas segundo uma perspectiva filosófica. “Gravar no mármore que a Shoah é inimaginável é, de certa forma, realizar o próprio anseio dos idealizadores da ‘Solução Final’, que a queria com efeito inimaginável, impensável e invisível aos olhos do mundo circundante”²⁵⁸ – o que em grande medida ocorreu durante a guerra e também nos primeiros anos após o conflito.

²⁵³ SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho: entre a ficção e o “real”. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas. Editora da Unicamp, 2003, p. 377.

²⁵⁴ CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 67.

²⁵⁵ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, esquecer, escrever*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 47.

²⁵⁶ LACAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, p. 150.

²⁵⁷ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psic. Clin.*, v. 20, n.1, p. 65-82, 2008, p. 75.

²⁵⁸ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cascas*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 97.

Há, em decorrência desse processo, simultaneamente uma necessidade de testemunhar para evitar a vitória nazista nesse âmbito e uma dificuldade imensa em narrar o que parece não se encaixar nos modelos narrativos conhecidos. A Shoah foi para muitos dos sobreviventes um evento além daquilo que seu vocabulário poderia exprimir – nessa perspectiva qualquer narrativa sobre a Shoah a banalizaria, pois seria incapaz de contar o que de fato ocorreu. Elizabeth Jelin complementa que, além da dificuldade de encontrar palavras adequadas haveria ainda a dificuldade de encaixar os fatos ocorridos na forma habitual de narrativa e nos marcos interpretativos disponíveis²⁵⁹. Uma saída para esse dilema seria a utilização de outra linguagem, motivo pelo qual autores como Márcio Seligmann-Silva se dedicam às narrativas ficcionais, artísticas, cênicas, sobre a Shoah. Na opinião de parte considerável dos sobreviventes e seus descendentes, contudo, essas outras linguagens se mostram insuficientes, ao passo que as narrativas de estilo realista se mostram incapazes de exprimir o real. Nas palavras de Pollak muitos sobreviventes se perguntavam se “ao invés de arriscar produzir um mal-entendido em uma questão tão grave, não é melhor se abster de falar?”²⁶⁰ Diante desse dilema, muitos se silenciaram.

Um segundo fator é o que é chamado de *culpa do sobrevivente*. “Que culpa?”, se pergunta Primo Levi, que responde a própria indagação: “Depois de tudo, emergia a consciência de não ter feito nada, ou de não ter feito o suficiente contra o sistema no qual fôramos absorvidos.”²⁶¹ Para muitos sobreviventes a única explicação para estarem vivos é terem se adaptado melhor à lógica concentracionária, o que faz dos mortos as pessoas mais puras, as vítimas completas e verdadeiras, ou seja, aqueles que não cederam a esse mecanismo, enquanto quem voltou para contar é porque não tocou o fundo do poço. A aleatoriedade do binômio morte/sobrevivência que de fato imperava nos campos de concentração e extermínio é tão aterrorizante e descolocada de qualquer sentido que muitos preferiram acreditar que sobreviveram por terem de alguma forma se assemelhado mais aos nazistas do que a seus companheiros mortos. A verdadeira testemunha não pode contar sua história. Assim, diante da impossibilidade de uma narrativa completa, somente possível pelos mortos, muitos sobreviventes optaram pelo silêncio.

Um terceiro fator se relaciona à reestruturação da vida em meio a uma sociedade que permanecia de maioria não judia (com exceção dos que se dirigiram para Israel), o que é ainda mais acentuado no caso dos sobreviventes que permaneceram na Europa. No caso da França,

²⁵⁹ JELIN, op. cit., p. 28.

²⁶⁰ POLLAK, Michael. A gestão do indizível. *WebMosaica*, v.2, n.1, pp. 9-49, 2010, p 10.

²⁶¹ LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2016, p, 60.

um dos poucos países no qual parcela expressiva de sobreviventes optou por permanecer, Pollak aponta “a necessidade de encontrar um *modus vivendi* junto aos algozes após a guerra”²⁶² como um dos motivos para sobreviventes preferirem se silenciar e não revirar esse passado difícil. Especialmente nesses casos, mas também entre aqueles que rumaram para o continente americano, a bibliografia, como, por exemplo, o já mencionado estudo de Helen Epstein aponta (embora nenhum dos meus entrevistados tenha relatado tal fenômeno) para situações nas quais o temor de um retorno da perseguição aos judeus fez muitos sobreviventes esconderem, ao menos nas primeiras décadas do pós-guerra, sua origem (e portanto sua trajetória), esperando poupar principalmente os filhos – uma vez que se eles mesmo não soubessem de sua origem judaica estariam menos propensos a serem perseguidos.

Mesmo para aqueles que, tal como os pais dos meus entrevistados, rumaram para um país encarado como o *novo*, a opção pelo silêncio foi recorrente, não apesar, mas justamente devido a esse caráter de construir uma *nova* vida, desvencilhando-se do passado traumático. Muitos sobreviventes almejavam “misturar-se à multidão, tornar-se cidadãos normais, e acima de tudo aspiravam o anonimato”²⁶³ e “reconstruir uma vida normal”²⁶⁴. Carregando memórias ruins de tempos em que eram *diferentes, chamavam a atenção*, muitos judeus desejavam ao máximo passarem desapercibidos, evitando destacar seu passado e nem se envolvendo em qualquer tipo de controversa, pois sua condição de pária poderia ser lembrada e usada contra eles. Através da literatura, Bernardo Kucinski captou muito bem esse sentimento na obra *K – relato de uma busca*. O personagem K, baseado no pai do autor, apesar de ter sido perseguido na Polônia como militante político e judeu (embora antes da Shoah), se mantém alheio ao cenário político brasileiro e é pego de surpresa ao saber do ativismo político de sua filha quando de seu desaparecimento e posterior assassinato pela ditadura civil-militar brasileira.

E como não perceber o tumulto dos novos tempos, ele, escolado em política? Quem sabe teria sido diferente se, em vez dos amigos escritores do iídiche, essa língua morta que só poucos velhos ainda falam, prestasse mais atenção ao que acontecia no país naquele momento?²⁶⁵

Traumatizado pelas experiências de seu passado, K optou por desaparecer da esfera pública e se fechar em um mundo menos perigoso.

Esses três fatores exerceram impacto importante. No entanto, me parece que os principais motivos para o silêncio das décadas de 1940 e 1950 sobre a Shoah residam menos

²⁶² POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989, p. 5.

²⁶³ LECOMTE, Jean-Michel. *Ensinar o Holocausto no Século XXI*. Lisboa: Via Occidentalis, 2007, p. 206.

²⁶⁴ POLLAK, Michael. A gestão do indizível. *WebMosaica*, v.2, n.1, pp. 9-49, 2010, p. 39.

²⁶⁵ KUCINSKI, Bernardo. *K-Relato de uma busca*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 13-14.

em uma dificuldade de falar e mais em uma falta de escuta. Afinal, como afirma Pollak “para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta”²⁶⁶. *Yzkor Bucher* e outras narrativas testemunhais, em sua maioria em idish, eram, ainda que em menor escala, produzidas (como a da mãe de Bárbara e Samuel, mencionada no capítulo anterior); mas havia leitores?

Primo Levi relata que um temor de muitos prisioneiros de campos de concentração era que, após a guerra, não dessem crédito ao seu relato²⁶⁷. De certa forma esse temor se concretizou, ainda que menos por incredulidade e mais por falta de interesse. O pós-guerra se caracterizou pela emergência de uma narrativa que Jeffrey Alexander chamou de *progressiva* (*progressive*²⁶⁸). Nessa narrativa, o mundo ocidental aparecia como superando e deixando para trás o terrível passado dos regimes genocidas, extermínios e guerras. A Shoah se inseria nessa narrativa como parte desse passado que mesmo recente, estaria ultrapassado, ao menos no Ocidente, e pouco teria a dizer sobre o presente. Tratava-se de uma forma de conservar as teleologias do progresso apesar da Shoah, noção já contestada na introdução desse trabalho.

Segundo Alexander, à medida que os campos de concentração eram liberados a partir do final de 1944, o que mais tarde seria chamado de Shoah era descrito pela mídia ocidental com o termo genérico *atrocidades*. O termo havia sido utilizado no contexto da Segunda Guerra Mundial pela primeira vez para descrever o tratamento dado pelo exército japonês a prisioneiros de guerra norte-americanos em 1943 e passou a se referir a eventos relacionados à guerra que violavam as regras normalmente esperadas para aprisionamentos e mortes. Os campos de concentração e extermínio liberados pelos exércitos aliados também eram descritos como campos de guerra.

Logo a informação do genocídio do povo judeu alcançou a mídia, mas apresentando as vítimas de forma massificada e distante, praticamente sem entrevistas ou depoimentos pessoais. A emergência de uma metamemória requer que entre aquele que narra e aqueles a quem a narrativa se destina haja uma identificação comum, um *nós*. Isso ocorria quando se falava sobre as baixas militares e os campos de prisioneiros, mas não com relação aos judeus.

O jornalismo internacional na América Latina era fortemente influenciado pela mídia norte-americana, de modo que o mesmo fenômeno foi observado por Kahan e Lvovich ao

²⁶⁶ POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989, p. 6.

²⁶⁷ LEVI, op. cit., p. 7-8.

²⁶⁸ ALEXANDER, op. cit., p. 47.

analisarem a imprensa argentina do período e constatarem que a informação sobre o genocídio dos judeus existia, mas não se configurava como um tema central²⁶⁹.

Alexander relata que a partir da Segunda Guerra Mundial a atmosfera até então fortemente carregada de antissemitismo nos EUA foi gradativamente se modificando para uma imagem mais simpática aos judeus. A Shoah teve papel importante nisso, mas não diretamente. Não era o sofrimento dos judeus em si que ganhava espaço na narrativa norte-americana, mas o fato dos judeus terem sido vítimas do nazismo, que se tornara a grande metonímia do mal e inimigo da *civilização*. A redução do antissemitismo era mais consequência de um anti-nazismo do que de uma maior tolerância. Se havia um trauma coletivo envolvido este era a guerra da qual a Shoah era somente mais um dos seus capítulos.

Contrapondo a *civilização* (construída pelos aliados, especialmente os EUA) à *barbárie* nazista, era construída a narrativa progressiva descrita, na qual a vitória militar e os julgamentos de Nuremberg colocavam um ponto final no nazismo e seus efeitos nefastos. Nas palavras de Alexander “a redenção do pós-guerra dependia de ‘deixar para trás’ as matanças em massa e se engajar na construção de um novo mundo.”²⁷⁰ O testemunho da Shoah só traria lembranças ruins e em nada acrescentaria nesse projeto. Dessa forma, havia pouco espaço para a narrativa dos sobreviventes da Shoah no país mais influente e com a maior comunidade judaica do mundo então.

À sua maneira, esse processo ocorreu também em outras regiões. Na França, por exemplo, para além da problemática em torno do colaboracionismo (tabu por muito tempo mesmo na historiografia e negado por alguns setores sociais até hoje) e do regime de Vichy, Dominick LaCapra acrescenta que não pode ser considerado por acaso que as vítimas francesas do nazismo sejam todas designadas pela categoria de *deporté* (deportado), que desresponsabiliza a França pelo destino que essas pessoas tiveram após a deportação.²⁷¹

O mesmo autor ainda aponta que a recuperação econômica da Alemanha Ocidental a partir da segunda metade dos anos 1950 também serviu de pretexto para *deixar para trás* o passado nazista²⁷². Nesse caso também desempenhava um papel a Guerra Fria, na qual, na perspectiva do bloco capitalista, a Alemanha Ocidental seria uma importante aliada e a URSS o novo grande inimigo – nesse caso seria pouco conveniente lembrar o passado nazista da

²⁶⁹ KAHAN, Emmanuel; LVOVICH, Daniel. Los usos del Holocausto em Argentina. Apuntes sobre las apropiaciones y resignificaciones de la memoria del genocidio nazi. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n. 228, pp. 311-336, 2016, p. 316.

²⁷⁰ Tradução livre de “*Postwar redemption depended on putting mass murder ‘behind us’, moving on, and getting on with the construction of the new world.*” In: ALEXANDER, op. cit., p. 47.

²⁷¹ LACAPRA, op. cit., p. 169.

²⁷² LACAPRA, Dominick. *Historia y Memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, p. 23.

Alemanha²⁷³ (essa visão teve suas permanências visíveis ainda na década de 1980 com a polêmica visita do então presidente dos EUA Ronald Reagan ao cemitério de Bitburg, na Alemanha).

Já na Alemanha Oriental sob influência soviética a Segunda Guerra Mundial era tratada nos meios oficiais como uma luta do fascismo aliado ao capitalismo monopolista contra o comunismo, ao qual a classe trabalhadora alemã (e também a polonesa, ucraniana, etc.) teria supostamente aderido em massa. De acordo com Elizabeth Jelin, mesmo nos memoriais construídos nos antigos campos de concentração praticamente não se mencionava o colaboracionismo e havia poucas referências a judeus, ciganos e outras vítimas não associadas ao anticomunismo nazista²⁷⁴. LaCapra aponta que no Leste Europeu a memória da Shoah e especialmente a colaboração de amplas camadas da população local com o extermínio dos judeus e os fascismos em geral foi reprimida em nome da construção do comunismo – no entanto, sempre há o retorno do reprimido, como se observa no ressurgimento atual do antissemitismo e dos nacionalismos nessas regiões²⁷⁵.

Para os judeus que aportaram no Brasil também foi construída uma narrativa progressiva. Nos primeiros anos de publicação da revista *O Macabeu*, não somente assuntos internos e artigos relacionados a Israel e a cultura judaica são mais frequentes do que a Shoah, como também artigos sobre o Brasil. A geração migrante chegou ao Brasil com certo maravilhamento. De fato, sem negar os preconceitos presentes também no Brasil, é compreensível que judeus escapando de perseguições antissemitas em uma Europa com problemas econômicos, vissem o Brasil como uma espécie de paraíso. Assim, acredito que o tom de modo geral positivo que o Brasil recebia nas primeiras edições da *O Macabeu* seja sincero e não somente por medo de se indispor com as autoridades. O Brasil para eles era o lugar que lhes permitiu sobreviver e reiniciar suas vidas, o *pais do futuro*, título do livro do também sobrevivente da Shoah radicado no Brasil Stefan Zweig e que teve excertos publicados na primeira edição de *O Macabeu*²⁷⁶. Uma suposta ausência de racismo seria especialmente atrativa para esses imigrantes judeus. A miscigenação do povo brasileiro era interpretada por esses sujeitos (e não só eles) como sinal inequívoco disso. O mito da democracia racial evidentemente somente mascara o racismo, mas, para sujeitos vindos de uma realidade europeia na qual o racismo era encarado como um fato científico de “sangue”,

²⁷³ LVOVICH, Daniel. Historia reciente de pasados traumáticos: de los fascismos europeos a la historia de la última dictadura argentina. In: FRANCO, Marina; LEVÍN, Florencia (orgs.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2007, p. 102.

²⁷⁴ JELIN, op. cit., p. 57.

²⁷⁵ LACAPRA, Dominick. *Representing the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 189.

²⁷⁶ Brasil – País do futuro. *O Macabeu*, n. 1, maio 1954.

não é surpreendente terem associado a miscigenação a um sinal de ausência de racismo. Ainda no primeiro ano de *O Macabeu* isso fica claro na reprodução de um texto de Erico Veríssimo, o qual afirma:

E a moça solitária, de feições levemente orientais. É descendente de judeus russos, nasceu no Brasil e acaba de se formar em medicina [...] No mundo, não há mais guerra nem diferenças de raça. O alemão está de braços dados com o judeu e com o inglês. E a um canto do salão, um sujeito, em cujas veias corre provavelmente o sangue dos bugres charruas, diz com certo orgulho, abrangendo a turba com o olhar:- Milagres do Brasil!²⁷⁷

Esse maravilhamento também se constituiu como uma espécie de narrativa progressiva. O Brasil aparecia nos anos 1950 como a possibilidade de um recomeço, desconectado dos vícios da Europa; não haveria porque os sobreviventes ficarem trazendo-os à tona, o passado deveria permanecer no passado.

Na construção de memórias judaicas da Shoah o caso israelense é muito importante, haja vista o impacto que o Estado de Israel tem sobre a identidade judaica contemporânea. Também lá uma narrativa progressiva se constituiu.

As recordações dos sobreviventes que chegaram a Israel despertavam pouco interesse nas primeiras décadas do pós-guerra. A visão do *establishment* sionista e a partir de 1948 israelense era que os sobreviventes deveriam apagar suas lembranças como condição para adaptação ao novo país – novamente uma narrativa progressiva ordena o *deixar para trás*. Porém, não era só o passado deles que era incômodo, mas seu próprio suposto caráter associado à diáspora. Desde seu surgimento no final do século XIX, o movimento sionista na sua versão, ainda que não unânime, hegemônica, aspirava à constituição de um *novo judeu*, em contraponto ao *velho judeu* da diáspora. Os judeus da diáspora seriam passivos, fracos, sem controle sobre os destinos de sua História, dependentes de outros. Os séculos de História judaica na diáspora poderiam, nessa perspectiva, serem resumidos a antissemitismo e perseguições, das quais a Shoah seria somente o último capítulo, para o qual o movimento sionista teria alertado e os judeus diaspóricos ignorado. Já o *novo judeu*, o *sabra*²⁷⁸, seria ativo, forte, independente e controla seus desígnios, o oposto da imagem do sobrevivente segundo Avraham Milgram²⁷⁹.

²⁷⁷ VERÍSSIMO, Erico. Milagres do Brasil. *O Macabeu*, n. 8, dezembro 1954.

²⁷⁸ Nome de uma espécie de fruta que nasce em cactos típicos da região de Israel e Palestina; dura e espinhosa por fora, macia e doce por dentro, o nome foi utilizado para designar esse *novo judeu*.

²⁷⁹ GHERMAN, Michel. Entrevista com Avraham Milgram. *Revista Eletrônica do NIEJ/UFRJ*. Ano II, n. 4, 2011, p. 11.

Por isso Gutman afirma que houve em Israel quem considerasse a catástrofe que se abateu sobre os judeus da Europa como “a maldição da diáspora”²⁸⁰, algo inerente à vida *anormal*, de minoria, na diáspora (que o Estado judeu normalizaria). LaCapra chama essa narrativa de *redentora*. Alertando que não era unânime dentro do movimento sionista, essa narrativa toma, segundo este autor, quase um modelo bíblico secularizado, segundo a qual haveria um Éden passado representando pela antiga autonomia judaica na Terra de Israel, com a diáspora representando a queda, que culminaria na Shoah, mostrando os erros da errância; finalmente o Estado de Israel seria a redenção.²⁸¹

Outra tese comum na Israel dos primeiros anos após a criação do Estado, ainda segundo Gutman, era a ideia de que a maioria dos judeus não haviam resistido de nenhuma forma, em uma visão sobre a resistência já abordada no capítulo 2. A única exceção de experiência da Shoah válida de ser lembrada seria a dos combatentes dos levantes dos guetos e dos *partisans* que lutaram nas florestas. Segundo Gutman “muchos los veían como representantes del espíritu del *Ishuv* y de sus valores”²⁸². Para a versão israelense, os combatentes – supostamente os únicos que resistiram – seriam os representantes do *novo judeu* na Shoah, enquanto todos os demais eram o *velho judeu*. Criou-se a partir disso inclusive uma narrativa sobre a resistência armada como tendo supostamente sido levada a cabo somente pelas organizações sionistas, apesar da historiografia já nos anos 1960 – como, por exemplo, Hannah Arendt em sua análise do caso Eichmann²⁸³ – apontar que se havia alguma clivagem entre os que aderiram à resistência armada e os que não, esta era muito mais de idade (jovens aderiram, velhos não) do que ideológica. É essa perspectiva que levou o Estado de Israel a estabelecer em 1951 (com celebrações oficiais a partir de 1959, intervalo grande de tempo que também é sintomático) como dia oficial da lembrança da Shoah (até hoje) o dia 27 de Nissan do calendário judaico, que remonta ao levante do gueto de Varsóvia. O nome oficial da data também reflete esses pontos de vista: *Yom Hazikaron LaShoá ve LaGvurá* (dia de lembrança da Shoah e do heroísmo) – sendo que o heroísmo recebia muitas vezes até mais destaque do que a própria Shoah nos primeiros anos²⁸⁴.

Essa visão que considera a resistência armada como o único episódio memorável da Shoah é bastante perceptível nas fontes da comunidade judaica, no caso a revista *O Macabeu*. A partir de 1959 a revista trazia, geralmente nas edições de abril (mês em que costuma cair o

²⁸⁰ GUTMAN, Israel. *Holocausto y Memoria*. Jerusalem: Yad Vashem, 2003, p. 377.

²⁸¹ LACAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, p. 167.

²⁸² GUTMAN, op. cit., p. 365.

²⁸³ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 139.

²⁸⁴ REISS, op. cit., p. 57-58.

dia 27 de Nissan) ou na seguinte, uma reportagem sobre a cerimônia de lembrança da Shoah e do heroísmo realizada no Centro Israelita do Paraná (CIP). Os títulos dessas reportagens revelam o foco dado à cerimônia, com exemplos como: “Comemorado pelo Centro o Levante do Gueto” (1959)²⁸⁵, “O Levante” (1963)²⁸⁶, “A rebelião em Varsóvia” (1967)²⁸⁷. A partir de 1968, a comunidade adotou um nome para a cerimônia, o qual, no entanto, é ainda mais específico para a resistência armada do que a própria denominação israelense: *Yom Hagueto* (dia do gueto). Com exceção de 1980, em que foi usado o nome “Dia do Holocausto”²⁸⁸, esse nome é o título das reportagens sobre a cerimônia a partir de 1968 em todos os anos em que a *Macabeu* reportou a respeito (já que houve anos sem publicação da revista ou sem edições próximas a data) até 1993, quando a cerimônia foi denominada de “Cerimônia recordatória dos 50 anos do Levante do Gueto de Varsóvia”²⁸⁹. Em 1994 não houve reportagem a respeito, mas o discurso lido nessa ocasião é reproduzido na edição 113 de 1995 e a cerimônia pela primeira vez foi chamada por um nome próximo ao nome oficial: “Dia da recordação do Holocausto e do Heroísmo do Levante do Gueto de Varsóvia.”²⁹⁰ Todavia, o nome *Yom Hagueto* foi retomado em 1995.²⁹¹ A primeira vez em que o título do evento e da chamada na *O Macabeu* não reforçou a memória do levante do gueto ocorreu em 1997, quando é reproduzido o discurso proferido por um professor da Escola Israelita Brasileira Salomão Guelmann na cerimônia de “Iom Hashoá”²⁹² (dia da Shoah). A partir de então é esse o nome utilizado (até hoje) nas cerimônias. O jornal *Visão Judaica*, por não ser um periódico oficial da comunidade nem voltado somente para ela, não trazia exatamente reportagens sobre a cerimônia realizada no CIP, mas também se referia ao 27 de Nissan como *Yom Hashoah* (com diferentes grafias possíveis). Institucionalmente falando, portanto, a coletividade israelita do Paraná aderiu nos anos 1950 à narrativa progressiva israelense-sionista daquele momento que valorizava praticamente que somente a resistência armada como evento memorável da Shoah. Consequentemente, os sobreviventes e suas famílias eram deixados de fora, tanto é que essas cerimônias não são lembradas pela entrevistada Sandra como eventos de lembrança da Shoah durante sua juventude: “porque eu não sabia direito nem o que era o

²⁸⁵ Comemorado pelo Centro o Levante do Gueto. *O Macabeu*, Curitiba n. 41, maio-junho 1959.

²⁸⁶ O Levante. *O Macabeu*, n. 58, março-abril, 1963.

²⁸⁷ A rebelião em Varsóvia. *O Macabeu*, n. 66, maio-junho 1967.

²⁸⁸ Dia do Holocausto. *O Macabeu*, n. 99, abril 1980.

²⁸⁹ Cerimônia Recordatória dos 50 anos do Levante do Gueto de Varsóvia. *O Macabeu*, n. 108, novembro 1993.

²⁹⁰ SCHULMAN, Siomara Paciornik. ‘O dia do nunca mais.’ *O Macabeu*, n. 113, agosto 1995.

²⁹¹ 50 anos de lembranças amargas do Holocausto. *O Macabeu*, n. 113, agosto 1995.

²⁹² FELDMAN, Sergio. Discurso de Iom Hashoá. *O Macabeu*, n. 116, agosto 1997.

Holocausto. É agora que a gente tem Holocausto na escola, agora, se não eu tinha perguntado tanta coisa pra ele [o pai]. [...] e nem tinha dia do Holocausto, não existia nada disso.”²⁹³

Na década de 1950 já foi constatado que o tema era menos frequente na comunidade judaica paranaense se comparado à presença do tema posteriormente. Os poucos artigos sobre a Shoah tendiam a reforçar a narrativa de valorização da resistência armada e silêncio diante de outras questões. Dos 11 artigos previamente mencionados nas 47 edições da revista entre 1954 e 1960, 7 tinham como tema central a resistência armada – 6 sobre o levante do gueto e um, na seção *Mulheres famosas*, sobre a poetisa e paraquedista Chana Szenes²⁹⁴, judia de origem húngara que, vivendo na Palestina britânica, se alistou para lutar na Europa, onde foi capturada e morta em 1944²⁹⁵. Dos quatro textos restantes vale apontar que dois foram extraídos de outras fontes (revista *Time* e *Jornal do Brasil*) – enquanto dos 7 sobre resistência armada somente um não foi escrito especialmente para *O Macabeu* (foi originalmente publicado em *O Globo*). Esse quadro indica que dentro da comunidade judaica a memória da narrativa progressiva israelense era mais forte do que na sociedade em geral.

Um dos poucos textos escritos pelos próprios colaboradores da revista e que não enfocam a resistência armada foi uma resenha do *Diário de Anne Frank*, no número 23 de 1956²⁹⁶. A divulgação desse livro indica uma gradual mudança no olhar sobre a Shoah - demonstrando que a narrativa progressiva não era a única presente -, dissenso que só se torna mais visível a partir da década seguinte.

No número 12 da revista (1955) há um texto de título “Luta no Gheto”, que exprime com bastante precisão esse ponto de vista hegemônico.

Demonstraram os judeus seu valor espiritual e combativo ao desfraldarem, sozinhos, a bandeira azul e branca [cores da bandeira de Israel], num brado de revolta.

[...]

Enquanto os que, antes da guerra, ansiavam pela perpetuidade da Diáspora judaica, não se puseram depois à frente de sua defesa na hora da crise, foram exatamente aqueles outros, que não desejavam a Diáspora judaica e não acreditavam em sua sobrevivência, que despertaram e iniciaram sua defesa. E estes últimos só poderiam surgir entre os homens que realizaram a revolução em prol da pátria na vida judaica, que organizaram e educaram conquistadores e graças aos quais culminou o movimento sionista, com a libertação do Estado de Israel.²⁹⁷

O texto retrata perfeitamente a narrativa do *establishment* sionista-israelense. A diáspora é depreciada (“não se puseram depois a frente de sua defesa”), os movimentos sionistas tidos como aqueles que resistiram (“foram exatamente aqueles outros, que não

²⁹³ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

²⁹⁴ Mantenho a grafia utilizada na revista.

²⁹⁵ TROIB, Clara. Chana Szenes. *O Macabeu*, n. 28, março 1957.

²⁹⁶ FUKS, Guita. Anne Frank. *O Macabeu*, n. 23, junho 1956.

²⁹⁷ KNOPFOLZ, José. *O Macabeu*, n. 12, abril-maio 1955.

desejavam a Diáspora judaica e não acreditavam em sua sobrevivência, que despertaram e iniciaram sua defesa”) e a continuidade entre o levante do gueto de Varsóvia e a independência do Estado de Israel é apontada (associada à uma “revolução” e “libertação”). Não há espaço nessa narrativa para os pais de meus entrevistados os quais, com exceção do pai de David e do pai de Pedro e Roberto, não se envolveram na resistência armada. É sintomático que os sobreviventes que vieram para o Paraná estivessem totalmente ausentes nessas primeiras décadas do principal veículo de imprensa da comunidade judaica paranaense quando ele discute a Shoah; como será detalhado mais a frente, a primeira menção a um sobrevivente residente no Paraná na revista foi somente em 1978.

Após esse artigo a revista passa dez números sem nenhum texto em que a Shoah seja o assunto principal, voltando a aparecer novamente somente na recordação do levante do gueto de 1956, com tom muito semelhante (o autor também é o mesmo). A Shoah foi descrita como “mais este capítulo de martírio do Galuth²⁹⁸” e a criação do Estado de Israel aparece novamente como a redenção da Shoah protagonizada pelos continuadores dos rebeldes do gueto:

Não esqueçamos, pois, que a luta deles, dos judeus no Gueto, foi pela sobrevivência do povo, e, que a nossa geração não presenciou apenas o extermínio de seis milhões de seus irmãos, mas viu, também, a elevação máxima de um povo, que culminou com a libertação do Estado e pátria de Israel²⁹⁹.

Em 1960, em texto com o sugestivo título de “O verdadeiro significado da rebelião dos guetos” a continuidade entre a resistência armada e o *novo judeu* israelense novamente apareceu: “Este espírito de heroísmo legaram-no os combatentes nos guetos aos que conquistaram o Estado de Israel, àqueles que constroem e defendem-no em nossos dias.”³⁰⁰

A partir da instauração das comemorações públicas do 27 de Nissan em Israel em 1959 também começou a aparecer na comunidade judaica paranaense um fenômeno, nesse momento ainda ligado à memória da resistência armada, que marcará a metamemória da Shoah nas décadas seguintes: a ritualização da memória. No já citado artigo “Comemorado pelo Centro o Levante do Gueto”³⁰¹, a data foi marcada pela cerimônia de acendimento de 6 velas, referente aos 6 milhões de judeus mortos. Trata-se de um marco de transição para uma narrativa sobre a Shoah que se tornaria hegemônica a partir dos anos 1960, mas ainda mantém

²⁹⁸ Galuth, literalmente exílio em hebraico, é o termo convencional em hebraico para designar diáspora, embora exista uma palavra em hebraico que designe diáspora: tfuzá. A escolha de um termo que significa exílio, portanto com uma conotação bem mais negativa que diáspora, não é fruto do acaso.

²⁹⁹ KNOPFHOLZ, José. A guerra no gueto de Varsóvia. *O Macabeu*, n. 22, abril-maio 1956.

³⁰⁰ KNOPFHOLZ, Calmon. O verdadeiro significado da rebelião dos guetos. *O Macabeu*, n. 47, abril-junho 1960.

³⁰¹ Comemorado pelo Centro o Levante do Gueto. *O Macabeu*, n. 41, maio-junho 1959.

um pé na primeira fase aqui descrita através do nome Iom Hagueto e pela exclusão dos sobreviventes da cerimônia (nas décadas posteriores se tornaria costume que as velas fossem acesas por sobreviventes, o que não ocorria nessa primeira fase – provavelmente só seria o caso se houvesse pessoas que tivessem participado da resistência armada).

Outro indício de uma gradativa ritualização é que praticamente todos os artigos sobre a Shoah em *O Macabeu* dos anos 1950 foram das edições imediatamente após o 27 de Nissan. Dos 11 casos aqui analisados, somente 3 escapam a essa regra (dois deles entre os quatro que não abordam a resistência armada). Se por um lado a formação de liturgias aponta para a conformação de uma memória oficial, por outro lado demonstra que o tema era na década de 1950 lembrado ciclicamente e praticamente deixado de lado no resto do ano, o que mudou nas décadas seguintes.

Portanto, essa primeira fase da formação de memórias sobre a Shoah, a grosso modo definida pelo período que vai do fim da Segunda Guerra Mundial até o julgamento de Adolf Eichmann, se caracterizou pela presença de uma narrativa progressiva na qual a Shoah deve ser *deixada para trás*, com exceção da resistência armada e seu grande símbolo, o levante do gueto de Varsóvia, cuja memória era conectada com o Estado de Israel. Narrativas que fugissem a esse padrão, que seria o caso das vozes da maioria dos sobreviventes, eram marginalizadas.

3.2 A METAMEMÓRIA DA TRAGÉDIA JUDAICA (1961 – 1993)

*Uma simples judia [...] Não pode haver pior crime que a eliminação dos jovens*³⁰²

Em 1960 Adolf Eichmann, um dos principais responsáveis pela execução da chamada *Solução final*, o plano nazista para o extermínio total e sem fronteiras dos judeus, foi capturado na Argentina pelo serviço secreto israelense e julgado no ano seguinte em Jerusalém, Israel.

Muito já se pensou e escreveu sobre esse julgamento, sendo provavelmente o conjunto de artigos para a revista *The New Yorker* e mais tarde publicados como livro sob o título *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, de Hannah Arendt, o mais famoso; motivo pelo qual não vou me alongar na análise do caso Eichmann em si.

Todavia, o julgamento de Eichmann, provavelmente o mais importante de um oficial nazista desde os julgamentos de Nuremberg, representou um marco na construção das

³⁰² CUKIERT, José. Uma simples judia, *O Macabeu*, n. 49, março-abril 1961.

memórias da Shoah. Uma análise meramente quantitativa da revista *O Macabeu* já aponta para esse fenômeno. Se nas 47 edições da revista entre 1954 e 1960 somente 11 artigos tinham a Shoah como principal tema, nas 3 edições de 1961 (que seguem o mesmo formato das anteriores) houve 6 artigos especificamente sobre o tema. O que é especialmente interessante é que enquanto metade desses artigos discutiam o caso Eichmann, outros 3 abordaram a Shoah sem relação direta com Eichmann, o que indica que o caso suscitou um interesse pelo tema para além do próprio julgamento. Esses três textos também não se atêm à resistência armada. Ainda que um deles adotasse a tese da passividade das vítimas, outro, sobre Anne Frank, tem como título o início do fragmento que abriu essa seção: *Uma simples judia* (o restante é a primeira frase do texto). Em 1961 não seria mais necessário colocar os judeus que passaram pela Shoah como valentes resistentes; Anne Frank pode ser uma simples menina judia, uma vítima. O terceiro desses textos é o primeiro exemplo na revista de uma narrativa sobre um sobrevivente, ainda que fosse tratado como um sobrevivente genérico e não alguém da coletividade (inclusive não fica claro se é uma história real ou não): “Distingue-se Isaac Levi do trivial por seu braço e coração. Explico-lhes: foi ele prisioneiro (sem ser convicto) de um campo de morte. No antebraço esquerdo marcaram-lhe um número: 256.345 e o calor dos instrumentos foi tão poderoso que a alma também se estigmatizou.”³⁰³ A mensagem já não é mais necessariamente do heroísmo e da ligação com o Estado de Israel, mas mais de martírio e exaltação da vítima.

Segundo Kátia Lerner, o caso Eichmann foi a primeira ocasião em que a televisão se voltou para o tema da Shoah e a primeira vez em que a Shoah foi vista como um episódio a parte da guerra³⁰⁴.

A mídia teve um papel substancial para transformar o julgamento de Eichmann naquilo que Pierre Nora chama de *acontecimento monstro*³⁰⁵. Para esse autor, a modernidade presenciou um ganho (ou retorno) de importância aos acontecimentos, menos por eles em si, mas pelo impacto que suas repercussões causam, por isso o papel da mídia. O caso Dreyfus teria sido o primeiro desses acontecimentos modernos, mas o grande exemplo seria a chegada do ser humano à Lua. É essa repercussão que permitiu que em *O Macabeu* se afirmasse que “o julgamento de Adolf Eichman é o julgamento do nazismo e não só dele, mas de todo

³⁰³ STEIN, Carlos. Críticas a ciranda. *O Macabeu*, n. 50, julho-agosto 1961.

³⁰⁴ LERNER, Katia. *Memórias de dor: coleções e narrativas sobre o Holocausto*. Brasília: Minc/IBRAM, 2013, p. 47.

³⁰⁵ NORA, Pierre. O retorno do fato. In: LEGOFF, Jacques; NORA, Pierre (orgs.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

aquele que deseja levar o homem a um novo cataclisma”³⁰⁶. O julgamento em si tratava das ações de um indivíduo, mas a *monstruosidade* desse acontecimento fez com que se olhasse para o nazismo como um todo. A repercussão que os *mass media* dão a esses acontecimentos “fabrica permanentemente o novo”³⁰⁷, nas palavras de Nora, de modo que o caso Eichmann remodelou a maneira como, especialmente no mundo judaico, a Shoah era vista.

Joël Candau afirma que a memória precede as identidades, mas que são estas que definem o papel que aquela terá e que podem reativar ou obscurecer memórias³⁰⁸. Não foi, portanto, através do caso Eichmann que as comunidades judaicas mundo afora aprenderam sobre a Shoah, mas quando a demanda identitária decidiu olhar para esse passado e transformar lembranças em memórias e estas em elemento central da identidade judaica, como define Bernardo Lewgoy³⁰⁹.

Algumas características do julgamento de Eichmann auxiliam a explicar esse processo. A primeira delas é o papel do testemunho. Elizabeth Jelin, comparando o caso Eichmann com os julgamentos de Nuremberg, verifica que nestes as provas apresentadas foram fundamentalmente documentais, enquanto em Jerusalém as centenas de testemunhas desempenhavam não somente um papel de prova jurídica, mas o de parte de uma estratégia de trazer para o público mundial que assistia ao julgamento o genocídio como parte central da identidade judaica³¹⁰ - operação que Edelyn Schweidson chamou de “passagem do seu silêncio a uma narrativa coletiva de sua vitimização”³¹¹.

Seligmann-Silva discute o conceito de testemunho a partir da Antiguidade clássica e afirma que há duas formas de encará-lo. Um é como *testis*, que é a ideia que temos da testemunha diante de um tribunal; a outra é como *superstes*, o qual indica a pessoa que atravessou uma provação, mais próximo do conceito de mártir, e, portanto, carrega uma conotação mais simbólica, de elaboração de um passado traumático³¹². Nos primeiros anos do pós-guerra havia pouco interesse na narrativa dos sobreviventes, pois seu relato somente contava como *testis* – e nesse caso como provas consideradas menos confiáveis que as documentais. Já o julgamento de Eichmann marca o ponto de virada, em que as testemunhas

³⁰⁶ CUKIERT, José. O Vesúvio anti-semita. *O Macabeu*, n. 48, janeiro-fevereiro 1961.

³⁰⁷ NORA, op. cit., p. 183.

³⁰⁸ CANDAU, op. cit., p. 18.

³⁰⁹ LEWGOY, Bernardo. Holocausto, trauma e memória. *WebMosaica*. v.2, n.1, p 50-56, 2010, p. 50.

³¹⁰ JELIN, op. cit., p. 83.

³¹¹ SCHWEIDSON, Edelyn. Introdução. In: SCHWEIDSON, Edelyn. (org.). *Memória e Cinzas: vozes do silêncio*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 26.

³¹² SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho: entre a ficção e o “real”. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas. Editora da Unicamp, 2003, p. 373-374.

para lá convocadas tinham um papel muito menos jurídico e mais de testemunho no sentido de *superstes*.

Até a década de 1960, conforme discutido, havia uma falta de escuta para o sobrevivente, cenário que começa a se modificar quando se percebe o papel do testemunho no caso Eichmann. Para Candau “muitas de nossas lembranças existem porque encontramos eco a elas. [...] Por isso, é um tecido memorial coletivo que vai alimentar o sentimento de identidade”³¹³. Ou seja, o julgamento de Eichmann abriu as portas para que as lembranças do período alimentassem as metamemórias e gerassem *comunidades emocionais* pautadas não mais sobre a categoria de herói (especialmente o herói guerreiro), mas na de vítima³¹⁴.

Cada indivíduo, especialmente os que viveram diretamente os acontecimentos, continuou criando suas memórias individuais. Porém, é a partir de 1961 que as comunidades judaicas mundo afora começaram a trabalhar em memórias sobre a Shoah (e não sobre episódios específicos de resistência armada) que visassem a “construção explícita de identidade”³¹⁵, papel que Candau define como sendo das metamemórias, memórias reinvidicadas, ostensivas, e, no plano discursivo, coletivas (ainda que nunca o sejam de fato).

A segunda característica importante do julgamento de Eichmann é sua localização: Jersualém, em Israel. Conforme discorri anteriormente, um dos principais fatores que contribuíam para o silenciamento dos primeiros 15 anos do pós-guerra era a incompatibilidade das experiências da Shoah, excetuando as resistências armadas, com as narrativas progressivas, especialmente a israelense-sionista. Durante o julgamento que, como já afirmou Jelin, tinha previamente definido uma missão de constituição identitária para muito além de um julgamento de um indivíduo sobre cuja culpa pairavam poucas dúvidas, houve uma primeira conciliação entre a narrativa sionista e a memória da Shoah enquanto trauma coletivo. Finalmente, essa memória pôde ser incorporada e ampliada na narrativa do novo Estado – e é isso que possibilitou que meios influenciados pelo sionismo, como a revista *O Macabeu*, dessem mais atenção a essa memória. Norbert Elias destaca a importância do Estado (nesse caso Israel) para a preservação ou construção dessa memória:

O principal quadro de referência do que é recordado como história continua sendo até hoje um Estado, e os livros de história ainda são, sobretudo, crônicas de Estados. O que temos aqui é um exemplo vivo. A lembrança dos judeus assassinados foi reacendida graças ao novo Estado judaico e a seus recursos de potência.³¹⁶

³¹³ CANDAU, op. cit., p. 77.

³¹⁴ JIMENO, Myriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana*, v. 16, n. 1, pp. 99-121, 2010, p. 99.

³¹⁵ CANDAU, op. cit., p. 23.

³¹⁶ ELIAS, Norbert. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, pp. 269-270.

A partir do julgamento de Eichmann (em um processo gradual que outros trabalhos situam somente na década de 1970³¹⁷), a Shoah se tornou o que Jeffrey Alexander definira como trauma cultural (*cultural trauma*), em que experiências traumáticas não somente se manifestam nos indivíduos que as viveram, mas marcam a identidade de todos aqueles que consideram compartilhar essa identidade com as vítimas³¹⁸.

Assim, não deve surpreender que a cobertura do caso Eichmann por *O Macabeu* adotasse a perspectiva israelense-sionista, finalmente conciliada com a memória da Shoah. Um artigo escrito ainda antes do início do julgamento (mas após a captura) afirma “nenhum castigo poderia ser mais refinado do que o fato de ele ser julgado em Israel”³¹⁹.

Esse aumento de interesse se reflete na frequência com que o tema aparece. Se na década de 1950, a Shoah era o tema principal com uma média inferior a 1 artigo a cada 4 revistas, essa média aumentou para quase 1 artigo por revista – 56 em 58 edições – nos 20 anos entre 1961 e 1981 (o marco inicial sendo o início de aparições do caso Eichmann e o final sendo a interrupção da publicação da revista que só retornou em 1993 – nesse meio tempo também deixou de ser publicada entre 1970 e 1975).

O aumento no interesse sobre o tema a partir do caso Eichmann colaborou, mas também foi impulsionado pela crise da narrativa *progressiva* apresentada por Alexander. Segundo esse autor, a partir da década de 1960 a narrativa hegemônica sobre a Shoah deixou de ser a do passado superado para se tornar a da Shoah como símbolo do mal absoluto e algo totalmente fora do âmbito da explicação histórica.

Na introdução dessa dissertação discorri sobre a importância de não adotar a tese da inexplicabilidade da Shoah. Essa era, no entanto, a tese que o Estado de Israel adotou para o julgamento de Eichmann – e criticada já naquele momento por Hannah Arendt. Os incontáveis testemunhos que tinham por intenção muito mais sensibilizar o público do que elucidar a participação de Adolf Eichmann na *Solução Final* visavam caracterizar o réu como um monstro e a Shoah como a metonímia do mal.

Emergia assim a narrativa da tragédia. Se por um lado essa forma de encarar a Shoah está recheada dos problemas acima apontados, por outro lado teve o importante papel de desconstruir a narrativa *progressiva*. A narrativa da tragédia era muito menos otimista e já não acreditava que a civilização ocidental havia, com a vitória na guerra, se redimido e deixado o

³¹⁷ FREIXO, André de Lemos. *Vicária redenção: memória, historiografia e a questão do anti-semitismo no Rio de Janeiro na década de 1940*. 275 f. Dissertação (mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

³¹⁸ ALEXANDER, op. cit., p. 6.

³¹⁹ Um fato em foco. *O Macabeu*, n. 49, março-abril 1961.

passado para trás; ele continuava atormentando o presente. No caso dos EUA, cuja importância é enorme pela sua capacidade de difusão cultural, a crença de que os horrores da Shoah haviam ficado no passado também era cada vez menos sustentável à medida que era difícil evitar olhar para novos horrores que a humanidade realizava, notadamente, naquele país e momento específicos, a guerra do Vietnã³²⁰.

Em Israel, que como já visto exerce uma influência que não pode ser ignorada sobre a narrativa da Shoah nas diásporas judaicas, esse otimismo de que o novo Estado teria superado definitivamente a *maldição da diáspora* se esvaiu um pouco mais tarde com a guerra do Yom Kippur, em 1973. Seis anos após a fulminante vitória israelense na Guerra dos Seis Dias, a guerra de 1973 provocou um trauma coletivo considerável na sociedade israelense. Segundo Avraham Milgram

Nós também não lutamos na Europa, mas de repente, percebe-se que jovens treinados e educados para lutar, não logravam necessariamente sucesso. Como então condenar os judeus na Europa por não resistirem? Nesse momento, percebemos que não éramos invencíveis, a possibilidade de uma derrota existe e começou a ruir a percepção do israelense como herói e invencível. Isso criou certas brechas nos axiomas que haviam na sociedade israelense.³²¹

O alto número de baixas e a possibilidade, plausível nas primeiras semanas da guerra, de derrota, dissolução do Estado de Israel e opressão de sua população, fizeram com que o *sabra*, que até então se via como o oposto do judeu diaspórico que passou pela Shoah, com este se identificasse. Ainda que de forma pouco autocrítica (o que ocorreria na década seguinte, a partir da guerra do Líbano em 1982), a sociedade israelense percebeu que a existência do Estado de Israel não era a garantia absoluta de que o extermínio não voltasse a ocorrer. Estava abalada a narrativa progressiva israelense-sionista.

No Brasil essa narrativa progressiva sobre a Shoah também começou a entrar em declínio na década de 1960. Em parte, devido à influência de centros judaicos maiores, como EUA e principalmente Israel; mas razões internas também interviam. Na primeira fase da revista *O Macabeu*, em que a Shoah se fazia pouco presente, havia um tom otimista não só em relação à superação do passado da Shoah, mas em relação à sociedade brasileira, o que conforme já discutido é compreensível dadas as diferenças no papel do antissemitismo na sociedade brasileira se comparada às europeias. Já a partir da década de 1960 a hospitalidade brasileira era sutilmente colocada em questão em *O Macabeu*, através de um destaque crescente ao tema do antissemitismo no Brasil. O caso que mais recebeu atenção da revista,

³²⁰ ALEXANDER, op. cit., p. 71.

³²¹ GHERMAN, op. cit., p. 12.

por se tratar da cidade de Curitiba, foi a depredação de túmulos do cemitério israelita em 1961, e que inclusive foi associado à memória da Shoah como o ressurgimento do “fênix odioso do nazismo”³²². Outras situações ocorridas no Brasil também são mencionadas. O antissemitismo era real, mas é questionável se houve um aumento na década de 1960 ou se o que se modificou foi a percepção do fenômeno. Tendo a acreditar na segunda hipótese – cabe lembrar a expressiva votação do líder integralista Plínio Salgado no Paraná em 1955 para questionar a narrativa sobre o Brasil de *O Macabeu* nos anos 1950³²³. O otimismo diante do Brasil, a narrativa progressiva e a comparação com o intenso antissemitismo europeu ou em menor proporção estadonovista, faziam com que agressões antissemitas fossem minimizadas nos anos 1950, o que não ocorria mais na década de 1960.

A década de 1950 foi de modo geral de otimismo no Brasil do nacional-desenvolvimentismo e relativa abertura democrática, especialmente para as camadas médias urbanas, as quais a maioria dos judeus pertencia – o que não se sustentava na década de 1960, com problemas econômicos e autoritarismo.

Ainda mais importante me parece ser uma passagem geracional. A partir dos anos 1960 começou a ganhar espaço na comunidade judaica (especialmente em uma revista como a *O Macabeu*, editada por jovens) uma geração que não viveu como adultos nem o Estado Novo e nem o nazismo. O maravilhamento que a geração anterior tinha com o Brasil diminuiu com seus filhos, que não partiam do antissemitismo europeu ou do Estado Novo varguista como base de comparação.

Assim, a partir da década de 1960 a narrativa progressiva é cada vez mais questionada e os judeus já não têm certeza de que a Shoah é algo enterrado no passado. Em 1962, agressões antissemitas na Argentina e no Uruguai foram retratadas em *O Macabeu* como “ressurgir o monstro do nazismo”³²⁴, enquanto em 1978 um texto extraído de um jornal com o título “Hitler de volta” afirmava: “Preocupa-me, hoje, a ingenuidade dos que pensam estar o nazismo morto”³²⁵. Cabe evocar a constatação de Fernando Catroga de que a memória “nunca

³²² Um fato em foco. *O Macabeu*, n. 51, janeiro-fevereiro 1962.

³²³ Ainda que Plínio Salgado se afastasse da ala mais antissemita do integralismo liderada nos anos 1930 por Gustavo Barroso, o caráter antissemita do movimento integralista era notável e certamente veio à lembrança dos judeus brasileiros nas eleições de 1955. Porém, recebeu nesse momento somente uma breve e subentendida menção em *O Macabeu*, denotando esse otimismo em relação ao Brasil que diminuiu consideravelmente na década seguinte, quando mesmo situações menos expressivas, como a distribuição de um panfleto com trechos antissemitas em Minas Gerais, receberam grande destaque. Sobre integralismo e antissemitismo ver: MAIO, Marcos Chor. *Nem Rostschild nem Trosky: O pensamento antissemita de Gustavo Barroso*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992 e ATHAIDES, Rafael. *As Paixões pelo Sigma: Afetividades Políticas e Fascismos*. 304 p. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2012.

³²⁴ Um fato em foco. *O Macabeu* n. 53, agosto 1962.

³²⁵ NASSER, David. *O Macabeu*, n. 87, outubro 1978.

poderá ser um mero registro, pois é uma representação afectiva, ou melhor, uma re-presentificação, feita a partir do presente e dentro da tensão tridimensional do tempo.” [grifo meu]³²⁶ A Shoah *deixada no passado* se configurava como um registro, um conhecimento. É quando, a partir da década de 1960, esse passado é re-presentificado que ocorre a passagem para o campo da memória.

Outro tipo de situação que demonstra para esses judeus que a Shoah era um passado ainda presente eram os recorrentes casos de ex-oficiais nazistas soltos ou somente então capturados. *O Macabeu* denunciou a presença de cientistas alemães que haviam servido ao nazismo trabalhando no Egito (que além disso era inimigo de Israel)³²⁷ em 1963, dois anos depois o embaixador alemão em Londres Herbert Blankenhorn³²⁸ e em 1980 a revista repercutiu o envolvimento com crimes nazistas do então secretário-geral da ONU Kurt Waldheim³²⁹. Em 1967 a revista discutiu a captura de Franz Paul Stangl, ex-comandante dos campos de extermínio de Sobibor e Treblinka e que trabalhava no Brasil para a Volkswagen.

Dessas situações a que certamente mais gerou repercussão em *O Macabeu* foi o caso de Gustav Franz Wagner, ex-subcomandante do campo de extermínio de Sobibor (cujo superior era o já citado Stangl), onde ficou conhecido como *a besta de Sobibor* pela forma macabra com que maltratava os prisioneiros, descoberto no Brasil em 1978. Surpreendentemente (pois, 11 anos antes Stangl fora extraditado em caso muito similar), contudo, o STF negou os seguidos pedidos de extradição e Wagner morreu em 1980 em São Paulo, de acordo com as investigações da época, por suicídio, sem nunca ser julgado. Segundo Felipe Abal o indeferimento dos pedidos de extradição se deveu ao positivismo jurídico de parte do STF e falhas e erros técnicos nos pedidos de extradição por parte dos países requerentes³³⁰.

Em 1978, as 10 edições de *O Macabeu* tiveram 6 artigos só sobre o caso Wagner (a polêmica ainda reapareceu na revista no ano seguinte com mais 2 artigos), demonstrando que para esse microcosmo ele representou um *acontecimento monstro* como o julgamento de Eichmann. Isso se deve precisamente à sua não-extradição que foi precedida, segundo Abal, pela manifestação favorável a uma anistia ou perdão a Wagner de parte da opinião pública brasileira - a consequente indignação, mais do que a captura em si, provocou o *acontecimento*

³²⁶ CATROGA, Fernando. Memória e História. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy. (Org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001, p. 46.

³²⁷ Ajuda alemã ao Egito. *O Macabeu*, n. 57, março-abril 1963.

³²⁸ Fato... *O Macabeu*, n. 63, maio-junho 1965.

³²⁹ JORNAL DO BRASIL. Oficial de Hitler presidirá a ONU, *O Macabeu*, n. 102, agosto-setembro 1980.

³³⁰ ABAL, Felipe Cittolin. *Nazistas no Brasil e extradição: os pedidos de extradição de Franz Stangl e Gustav Wagner em uma análise histórico-jurídica*. Curitiba: Juruá, 2014.

monstro. Tal como ocorrera em 1961, esse caso elevou o interesse da comunidade na Shoah em geral, de modo que naquele ano fossem publicados ao todo 24 textos em que a Shoah era o tema principal, a maior frequência até então, concentração que fica ainda maior se levado em conta que as três primeiras edições daquele ano não contaram com nenhuma reportagem sobre o tema.

A abordagem da *O Macabeu* foi, como seria de se esperar, favorável à extradição de Wagner. Também nesse caso estava presente a noção de que esse passado podia se tornar presente, perceptível através da preocupação diante dos posicionamentos contrários à extradição de parte da opinião pública e de títulos como “Os carrascos estão entre nós”³³¹. Este, aliás, não é um artigo produzido pela redação da *O Macabeu*, ocorrendo o mesmo com os demais textos sobre Wagner e muitos dos textos sobre Shoah. A meu ver isso não se deve a alguma ação dos membros da comunidade em não se manifestar (se fosse o caso não precisavam reproduzir esses textos de outros), mas ao fato de que também na sociedade brasileira em geral o caso Wagner gerou repercussão e provocou um interesse na Shoah – e a reprodução de artigos publicados em veículos da grande imprensa lhes confere mais credibilidade.

É interessante que o caso Wagner foi um dos poucos episódios em que a imprensa comunitária abordou questões relativas ao contexto nacional brasileiro associado à construção da memória da Shoah – de modo geral a sociedade brasileira não judaica já havia praticamente desaparecido das páginas do periódico após o fim da fase de imigração (anos 1950). Em nível mais amplo, muitos judeus faziam parte dos mais diversos setores da sociedade, mas talvez justamente pela boa integração, *O Macabeu* não era mais necessário para conectar a comunidade ao restante do Brasil e podia se voltar para questões internas. Particularmente em relação à construção de memórias, fica patente que, talvez em função do tamanho da comunidade brasileira (a de Curitiba sendo ainda mais diminuta), as memórias da Shoah no Brasil sofressem muito mais o impacto do contexto de comunidades judaicas maiores (EUA e Israel) do que do cenário nacional.

A repercussão do caso Wagner na imprensa comunitária judaica paranaense revela mais dois aspectos muito importantes do processo de construção social das memórias da Shoah. O primeiro deles é a guinada para a narrativa da tragédia e não somente da resistência. Ao discutir sobre Gustav Wagner tornou-se inevitável falar sobre o campo de Sobibor. Esse é um campo sobre o qual é possível exaltar a resistência direta, uma vez que lá ocorreu a mais

³³¹ CONY, Carlos Heitor. Os carrascos estão entre nós. *O Macabeu*, n. 84, junho 1978.

bem sucedida fuga coletiva de um campo de extermínio e que teve como consequência seu fechamento. Este seria provavelmente o foco da cobertura sobre o caso tivesse ele ocorrido 20 anos antes. As reportagens da *O Macabeu*, no final da década de 1970, porém, enfocaram no papel das vítimas e do sofrimento. Como já discutido sobre Eichmann, o nazismo na narrativa da tragédia era retratado como irracional e não-humano, como demonstra o título de um texto reproduzido pela *O Macabeu* e originalmente publicado no Jornal do Brasil: “O monstro em ação”³³², denotando a ruptura com o discurso do passado superado da narrativa progressiva.

O segundo aspecto é que o caso Wagner foi a primeira vez em que *O Macabeu* publicou o relato de um sobrevivente da Shoah em primeira pessoa. A bibliografia aponta que o caso Eichmann foi a entrada do testemunho em cena. Como já demonstrado, o julgamento de 1961 teve um impacto no interesse sobre a Shoah entre os judeus no Paraná, porém especificamente sobre o papel dos testemunhos esse efeito não foi sentido nos anos seguintes. Essa primeira aparição da voz dos sobreviventes, no acima citado texto “O monstro em ação”, se deu através de Stanislaw Szmajzner, um dos poucos sobreviventes de Sobibor no mundo (e que após a guerra se estabeleceu no Brasil), o qual dez anos antes havia publicado, inicialmente com pouca repercussão, o livro *Inferno em Sobibor*, sobre suas memórias.

O final do ano de 1978 também marcou a primeira menção a sobreviventes da Shoah no Paraná em *O Macabeu*. Até então, apesar de, conforme atestado no capítulo 2, haverem mais de 100 sobreviventes da Shoah no Paraná, a leitura do principal veículo de imprensa comunitária não permitia saber que havia sequer um nessa comunidade. Na edição de dezembro daquele ano foi noticiado que houve um evento com alunos de 5ª a 8ª série da Escola Israelita Brasileira Salomão Guelmann, com 3 convidados falando sobre a Shoah. O evento em si já é uma ruptura com a narrativa progressiva e dificilmente ocorreria na década de 1950. Porém, o fato de um dos convidados ter sido o sobrevivente Kurt Tockus marca, na edição 89, em 1978, a primeira menção a um sobrevivente da Shoah na comunidade judaica paranaense em *O Macabeu*³³³. Mais adiante, na mesma edição, também foi noticiado um evento organizado pela B’nai B’rith³³⁴ sobre a Shoah, envolvendo vários convidados, entre eles dois sobreviventes residentes em Curitiba: o já citado Kurt Tockus e Bela Zielonogora³³⁵. O evento foi organizado na esteira da repercussão da série de televisão *Holocausto*, um marco na TV norte-americana, cujo impacto no Brasil talvez tenha sido ofuscado em *O Macabeu* pelo caso Wagner – ainda assim, o entrevistado David menciona a transmissão da série como

³³² JORNAL DO BRASIL. O monstro em ação. *O Macabeu*, n. 84, junho 1978.

³³³ Debate. *O Macabeu*, n. 89, dezembro 1978.

³³⁴ Organização judaica mundial voltada para a defesa dos direitos humanos.

³³⁵ Holocausto. *O Macabeu*, n. 89, dezembro 1978.

um acontecimento marcante³³⁶. Apesar disso, no “Dia do Holocausto” de 1980 as 6 velas em homenagem aos 6 milhões de judeus mortos ainda seriam acendidas por líderes da comunidade e não por sobreviventes (como ocorreria na década de 1990)³³⁷.

Com essa lenta mas existente valorização do testemunho sobreviventes célebres começaram a ganhar algum espaço na revista, como o escritor Ben Abraham. Nessa operação, a palavra do sobrevivente-vítima não só ganha espaço, mas uma legitimidade discursiva. Por ocasião de uma declaração do então representante da Organização pela Libertação da Palestina (OLP) Farid Sawan relativizando a Shoah, *O Macabeu* em 1979 publicou texto de Ben Abraham:

Como sobrevivente dos campos de concentração nazista, estou indignado com a alegação do Sr Farid Sawan que, gozando de imunidade diplomática em nosso país e aproveitando-se da hospitalidade do povo brasileiro, atreve-se a dizer em Anápolis, na Câmara Municipal: ‘...seis milhões de judeus foram exterminados por Hitler porque não obedeciam às leis do país em que viviam’. Eu, que perdi todos os meus familiares nos guetos e campos de extermínio, especialmente erguidos para esse fim, em face desta frase, não posso ficar calado [...] Será que eu, que cheguei aqui no Brasil, após tudo que passei, encontrei lar e felicidade, achei um povo bom e generoso que me permitiu em parte esquecer os pesadelos do passado, será que preciso agora ouvir as mesmas palavras, que, incentivando o anti-semitismo na Europa Central e Oriental, conduziram ao genocídio em massa?³³⁸

Muito mais do que o conteúdo veiculado, chama a atenção que na linguagem do texto há uma autoridade conferida à vítima (“Como sobrevivente...”, “Eu, que perdi todos os meus familiares...”). Ben Abraham não precisa se colocar como resistente para poder falar. Não somente a voz dos sobreviventes começou a ser reconhecida como também a qualidade de vítima – cabe salientar que ainda com um espaço marginal, que só seria superado nos anos 1990. Kátia Lerner afirma, referindo-se ao contexto norte-americano (não só relacionado à Shoah), que nas décadas de 1960 e 1970 “a condição de ‘injustiçados’ adquiriu força e valorização social, transformando a vítima em uma espécie de ‘anti-herói’, possibilitando-lhe ganhos de diferentes naturezas, como prestígios, recursos e assim por diante”³³⁹. Isso afetou a auto-imagem que a comunidade judaica estabeleceu para si mesma. Não era mais necessário serem herdeiros dos valentes guerreiros do gueto de Varsóvia, pois naquilo que Seligmann-Silva denominou de *era das catástrofes* as identidades coletivas se articulam menos sobre as grandes narrativas e os personagens heroicos tradicionais e mais nas rupturas e derrotas³⁴⁰ - a

³³⁶ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

³³⁷ Dia do Holocausto. *O Macabeu*, n. 99, abril 1980.

³³⁸ ABRAHAM, Bem. Não posso ficar calado. *O Macabeu*, n. 94, agosto 1979.

³³⁹ LERNER, op. cit., p. 53.

³⁴⁰ SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho para além do falocentrismo: pensando um outro paradigma. In: SCHWEIDSON, Edelyn. (org.). *Memória e Cinzas: vozes do silêncio*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 73-74.

vítima se torna ela própria uma espécie de herói, como já fora observado nas narrativas dos filhos de sobreviventes no capítulo 2.

Na década de 1970 a presença da Shoah já era bem mais notável em *O Macabeu* e com uma perspectiva cada vez mais enfocada na tragédia com, aos poucos, as vozes dos sobreviventes aparecendo e a Shoah representando uma ameaça não superada que ainda pairava sobre o presente. Os *acontecimentos monstro* dos casos Eichmann e Wagner e o declínio da otimista narrativa progressiva no Ocidente em geral foram fatores até agora elencados que contribuíram para essa mudança.

Há ainda um outro importante elemento a considerar: a mudança no conceito de resistência. Conforme já discutido no capítulo 2, havia, especialmente até a década de 1960, mas ainda presente hoje uma ideia de passividade na postura judaica durante a Shoah, excetuando-se a resistência armada. Segundo Carlos Reiss, na década de 1970, esse paradigma começou a ser modificado pelos historiadores ligados ao Yad Vashem Yehuda Bauer e David Bankier, que consideravam outras formas de resistência além da armada, definindo a resistência judaica na Shoah como “qualquer ação de grupo [mais tarde reescrito para individual ou em grupo] conscientemente adotada em oposição a leis conhecidas ou supostas, contra ações ou intenções dirigidas contra os judeus pelos nazistas alemães e seus simpatizantes.”³⁴¹ Essa redefinição permitiu atribuir agência a outros sujeitos além daqueles que participaram da resistência armada e complexificar as narrativas sobre a Shoah. Até certo ponto precocemente, o texto de homenagem ao 20º aniversário do levante do gueto de Varsóvia, em 1963, já considerava, além da resistência armada, a educação clandestina, através do orfanato de Janusz Korczak e cita que “outro exemplo de heroísmo foi o da professora Mira, que continuou dando aulas enquanto o número de seus alunos se ia reduzindo de 130 até os sete últimos”³⁴². Isso permitiu a valorização crescente de testemunhos como de Anne Frank, cujo diário foi transformado em peça de teatro pela comunidade em 1965³⁴³ e assunto de uma reportagem em *O Macabeu* em 1978³⁴⁴. Também passou a ser possível homenagear não somente os que lutaram, mas todos que morreram através de poesias³⁴⁵ ou lembrar de eventos da Shoah com os quais a relação com a resistência armada é muito difícil, como o primeiro artigo sobre a Noite dos Cristais, mencionada na *O Macabeu*

³⁴¹ BANKIER, David, apud REISS, op. cit., p. 56.

³⁴² MENDELSON, Manhe. 20º Aniversário do Levante do Ghetto. *O Macabeu*, n. 58, março-abril 1963.

³⁴³ Anne Frank. *O Macabeu*, n. 63, maio-junho 1965.

³⁴⁴ NISKIER, Arnaldo. *O Macabeu*, n. 85, agosto 1978.

³⁴⁵ MACIORO, Claudia Paciornik. Nossos poetas – Holocausto. *O Macabeu*, n. 89, dezembro 1978.

107 de 1981³⁴⁶. Assim, a condição de vítima injustiçada já não era mais associada à passividade e culpa, mas a uma agência, conforme já verificado no capítulo anterior. Também surgia a participação de outros atores, como reportagem extraída de *O Estado de São Paulo*, sobre a ajuda prestada pelo então padre Wojtyla (e em 1978 recém-nomeado papa João Paulo II) a judeus durante a Shoah³⁴⁷ e a visita do mesmo a Auschwitz no ano seguinte, em que copiam matéria de *O Globo* a qual afirma:

Em seguida o papa ajoelhou-se diante das placas que, em 20 idiomas diferentes dizem: “Quatro milhões de pessoas sofreram e morreram aqui nas mãos dos assassinos nazistas”. Depois de fazer uma oração, Papa João Paulo II disse aos fieis que queria recordar especialmente o povo judeu, “cujos filhos e filhas estavam destinados ao extermínio total”. O papa assinalou que o povo judeu tem sua origem em Abrão, “que é o pai da fé cristã”, e afirmou que foi justamente este povo – “que recebeu de Deus o mandamento de não matar” - aquele que viveu a tragédia do nazismo em toda sua plenitude.³⁴⁸

As afirmações são do papa, mas refletem que *O Macabeu* também já via a Shoah cada vez mais pela ótica da tragédia do que pelo heroísmo.

O declínio da narrativa progressiva e a consequente sensação de que a Shoah ainda teria algo a dizer sobre o presente, a valorização do testemunho, a ressignificação da condição de vítima e o alargamento do conceito de resistência geraram as condições para que a Shoah fizesse parte do que Jan Assmann denominou de memória cultural³⁴⁹. Para esse autor há a memória comunicativa, que se assemelha ao conceito de Halbwachs de memória coletiva e a memória cultural. Esta teria a capacidade de uma permanência maior que a memória comunicativa, pois tem como característica fundamental sua materialização em um cânone - textos, imagens, rituais - que servem para estabilizar a auto-imagem de um grupo. Isso estava ausente na primeira fase aqui analisada, mas se formou nas décadas de 1960 e 1970, através de livros e autores que se tornam conhecidos, como Anne Frank e localmente Ben Abraham e, principalmente, a cerimônia anual do 27 de Nissan, ainda chamada na maior parte desse período de Yom Hagueto, referindo-se ao levante do gueto de Varsóvia.

Fernando Catroga afirma que “não haverá memória coletiva sem suportes de memória ritualisticamente compartilhados”³⁵⁰ O 27 de Nissan tornou-se dessa forma uma liturgia cuja tarefa seria, ainda segundo Catroga a de “criar sentido e perpetuar o sentimento de pertença e de continuidade”³⁵¹ A liturgia, que no caso envolvia geralmente discursos de lideranças

³⁴⁶ RITTNER, Marcelo. Cacos de vidro. *O Macabeu*, n. 107, novembro 1981.

³⁴⁷ ESTADO DE SÃO PAULO. Wojtyla salvou judeus. *O Macabeu*, n. 89, dezembro 1978.

³⁴⁸ O GLOBO. Papa em Auschwitz. *O Macabeu*, n. 94, agosto 1979.

³⁴⁹ ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. *Nw German Critique*. n. 65, p. 125-133, 1995.

³⁵⁰ CATROGA, op. cit., p. 48.

³⁵¹ CATROGA, op. cit., p. 51.

comunitárias (ainda não incluindo sobreviventes) e o ritual de acendimento de 6 velas, conforma essa memória cultural e permite afirmar a existência de uma metamemória da Shoah, ainda que por enquanto uma metamemória especificamente judaica, como discutirei a seguir.

À medida que a Shoah se tornou tema mais frequente no discurso comunitário, também passou a haver mais possibilidades de formas de narrar esse passado.

A emergência do que denominei de narrativa da tragédia não apagou a narrativa heroica e de valorização da resistência armada. A própria cerimônia de lembrança da Shoah ter o nome de Yom Hagueto já demonstra isso, assim como as frequentes menções a esse evento, como a publicação de uma carta escrita nos últimos dias do levante pelo seu líder Mordechai Anilevitch³⁵². No número 57, de 1963 era afirmado que “O povo judeu, que resignadamente aceitava a morte como desígnio de Deus resolveu contrariar esta ideia lutando por uma libertação de um cativeiro que já durava não só cinco ou seis anos, mas dois mil anos.”³⁵³ Ou seja, em consonância com a narrativa progressiva do *establishment* sionista, a vida na diáspora era vista como um gueto de dois mil anos. Outro exemplo está na edição seguinte: “A finalidade dos defensores do gheto era modificar a teoria dos inimigos do judaísmo de que o judeu era medroso e covarde”³⁵⁴. Em ambos os casos não somente o heroísmo é louvado, como a narrativa clássica dos primeiros anos do Estado de Israel é reforçada, ao associar a diáspora a um cativeiro e o judeu diaspórico ao medo e à covardia. A criação do movimento sionista teria inclusive modificado o caráter dos judeus fora de Israel. Criticando o apoio de setores da esquerda aos países árabes na guerra de 1967, artigo reproduzido do Jornal do Brasil os avisava que, ao contrário do que teria ocorrido na Shoah, os judeus não seriam mais passivos graças ao Estado de Israel³⁵⁵. Mesmo na década de 1970 essa narrativa ainda se fazia presente. Um artigo com o sugestivo título de “Holocausto e Renascimento” afirmava:

Para os judeus de todo o mundo, a segunda quinzena do mês de abril abriga os dias mais significativos do ano. Por coincidência, duas datas se aproximaram: o levante do Gueto de Varsóvia e a Independência de Israel. É como se a história se encarregasse, por conta própria, de unir esses dois eventos na mesma quadra, para que fique bem patente a ideia de que os judeus se reergueram das cinzas do holocausto para viverem como um povo livre em sua terra milenar. [...] Não será exagero afirmar que a luta pela Independência de Israel, a luta armada, começou no ano de 1943, no Gueto de Varsóvia.³⁵⁶

³⁵² ANILEVITCH, Mordechai. Carta a um amigo. *O Macabeu*, n. 66, maio-junho 1967.

³⁵³ Um fato em foco. *O Macabeu*, n. 57, março-abril 1963.

³⁵⁴ MENDELSON, Manhe. 20º Aniversário do Levante do Gheto. *O Macabeu*, n. 58, março-abril 1963.

³⁵⁵ Carta a uma ex-amiga. *O Macabeu*, n. 66, maio-junho 1967.

³⁵⁶ GHIVELDER, Zevi. Holocausto e Renascimento. *O Macabeu*, n. 79, novembro 1977.

Em outras palavras, Israel seria a continuidade do heroísmo da resistência e ao mesmo tempo a redenção do povo judeu após a Shoah.

O grande tema dessa segunda fase do processo social de construção de memórias da Shoah é, contudo, a tragédia – e uma tragédia que ainda rondaria o presente. Já analisei como isso acarretou na aparição da vítima nas narrativas – em 1980 Anne Frank chega a ser a imagem de capa de uma edição de *O Macabeu*³⁵⁷ - e como essa mudança de perspectiva tornou a memória menos otimista; havia um temor de que uma nova Shoah pudesse acontecer ao povo judeu. Essa visão foi exposta com precisão em um texto de Assis Chateaubriand reproduzido na *O Macabeu* em 1967 sobre o presidente egípcio Gamal Nasser, de título “Outro Hitler”: “A tragédia é que o terceiro Reich se repete, quando a sua lição é de ontem”³⁵⁸

Quatro são as principais formas em que *O Macabeu* expunha essa ideia da Shoah como um passado insistentemente presente. A primeira já foi analisada anteriormente ao discutir o crescimento do interesse pelo tema: a captura de ex-oficiais nazistas no Brasil. A segunda é exemplificada pela citação anterior: a percepção de ameaça ao Estado de Israel é tida como a ameaça de uma nova Shoah (percepção essa que, como já analisado, cresce a partir de 1973, ainda que demore a chegar ao Brasil e se fará mais presente somente nos anos 2000). Uma terceira forma, próxima à primeira, é expressa pela preocupação com movimentos de inspiração nazista no Brasil. Em 1978 o já citado sobrevivente Stanislaw Szmajner afirma: “Trinta e três anos nos separam da última guerra. Em tão curto espaço de tempo, a humanidade já está se esquecendo dos horrores por que passamos. Já existem, em diversos países, partidos neonazistas oficialmente admitidos pela Justiça.”³⁵⁹ No ano seguinte é reproduzida reportagem da revista *Veja* sobre um grupo que distribuía ameaças por telefone intitulado “Filhos de Hitler”³⁶⁰. Já a quarta forma, também ligada à primeira e à terceira, é a já citada preocupação com o negacionismo, que se tornou mais frequente a partir do final da década de 1970, como o texto de 1978 que denuncia que em diversas partes do mundo estariam sendo difundidos livros “apresentando às jovens gerações apenas o lado glorioso do nazismo”³⁶¹.

Na narrativa da tragédia, ainda que a ligação com o Estado de Israel permaneça, esta é ressignificada. Apesar do excerto citado de Assis Chateaubriand, a visão preponderante na comunidade judaica dos anos 1960 e 1970 ainda é de uma Israel forte e que consegue se

³⁵⁷ *O Macabeu*, n. 101, junho 1980.

³⁵⁸ CHATEAUBRIAND, Assis. Outro Hitler, *O Macabeu*, n. 66, maio-junho 1967.

³⁵⁹ CORREIO DE NOTÍCIAS. A ameaça que volta. *O Macabeu*, n. 85, agosto 1978.

³⁶⁰ REVISTA VEJA, Filhos de Hitler. *O Macabeu*, n. 96, outubro-novembro 1979.

³⁶¹ QUEIROZ, Raquel de. Nazistas. *O Macabeu*, n. 82, abril 1978.

impor sobre seus inimigos, perceptível em uma análise mais geral de *O Macabeu*³⁶². No entanto, se na narrativa progressiva do heroísmo (preponderante nos anos 1950 e ainda presente nas décadas seguintes) Israel aparecia como a redenção do povo judeu, na narrativa da tragédia Israel é o porto seguro contra a possibilidade de novas perseguições. A “lição” da Shoah, nesse caso, seria a necessidade de um Estado próprio que pudesse defender os judeus e assim evitar uma nova Shoah. Em 1975 *O Macabeu* publica um texto que faz um apanhado histórico de como judeus reagiram ao antissemitismo desde meados do século XIX, para concluir que a Shoah teria demonstrado o fracasso da solução assimilacionista e da esperança no socialismo, restando o sionismo como a única saída aos judeus³⁶³.

Essa metamemória associada à narrativa da tragédia ainda é, entretanto uma memória essencialmente judaica. A presentificação desse passado significa geralmente o perigo de perseguições antissemitas. Denúncias a formas contemporâneas de antissemitismo são sem dúvida muito importantes, mas são somente uma parte do enorme potencial ético da memória da Shoah discutido na introdução dessa dissertação. A memória mais institucionalizada e ritualizada (principalmente com a data comemorativa do 27 de Nissan) carrega consigo a limitação de que tais liturgias servem em grande medida para o reforço das próprias identidades.

Começaram a surgir, todavia, ainda que nesse momento marginalmente, narrativas inseridas no que no capítulo 5 definirei como memória metafórica.

Um caso já foi citado e data da repercussão do caso Eichmann, apresentando um ponto de vista um pouco diferente da tragédia judaica. “O julgamento de Adolf Eichmann é o julgamento do nazismo e não só dele, mas de todo aquele que deseja levar o homem a um novo cataclisma.”³⁶⁴ Na edição 85 (1978) há um artigo reproduzido de outro jornal sobre Anne Frank em que o autor, Arnaldo Niskier, afirma: “O importante é evitar que se criem condições, no futuro, para que haja um retorno a esse estado de barbarismo, em que um povo quase foi dizimado por motivos que a razão e a consciência jamais poderiam aceitar.”³⁶⁵ Na última *O Macabeu* desse segundo período, a de número 107, de 1981, há um texto sobre a Kristallnacht que se pergunta

Será que o mundo aprendeu algo desde aqueles dias tenebrosos? Será que o sentimento de amor fraternal e compaixão foi despertado? Kristallnacht, o barulho de vidros quebrados ainda ressona nos ouvidos de muitos que não esquecem e que

³⁶² EHRLICH, op. cit., p. 125.

³⁶³ KNOPFHOLZ, Henrique. Que vadis – povo judeu. *O Macabeu*, n. 2, junho 1975.

³⁶⁴ CUKIERT, José. O Vesúvio anti-semita. *O Macabeu*, n. 48, janeiro-fevereiro 1961.

³⁶⁵ NISKIER, Arnaldo. O significado de Anne Frank. *O Macabeu*, n. 85, agosto 1978.

continuam perguntando: será que o mundo aprendeu algo desde aqueles dias tenebrosos?³⁶⁶

Há, nesses fragmentos, uma nova perspectiva, que denota a preocupação com uma mensagem da memória da Shoah para o mundo como um todo. Em alguns momentos, a relação entre passado e presente explicitamente excede o caso judaico, como nos seguintes exemplos. Em 1963 um texto sobre o levante do gueto de Varsóvia – demonstrando também que essas narrativas não são necessariamente contraditórias – afirmava:

Declaramos guerra sem quartel e sem descanso ao nazismo Internacional, e nazista, meus senhores, é todo aquele que discrimina o seu semelhante, que persegue, que ultraja o seu semelhante, seja por motivo de cor, de raça ou religião. Nazista é todo aquele, que considera outro cidadão inferior a si, que atenta contra a vida de qualquer cidadão livre, seja ele preto, amarelo, turco ou japonês.³⁶⁷

Cinco anos mais tarde um artigo na *O Macabeu* relacionou a Shoah a situações ainda mais específicas. “A mesma mão que matou Kennedy, matou o pastor Luther King [...] representam apenas a outra face do nazismo, embora seus slogans sejam diferentes”.³⁶⁸ Nesse mesmo texto, o autor instiga os judeus a duas ações de combate a esse nazismo reformatado: o apoio ao Estado de Israel e a defesa dos regimes democráticos (o que é escrito com bastante sutileza, inclusive tendo em vista o texto ter sido publicado durante a ditadura no Brasil). A primeira dessas ações é bastante condizente com a memória da tragédia judaica que preponderava nesse momento. A segunda ação, entretanto, caracterizar-se-ia como o que Tzvetan Todorov denominou de memória exemplar, a qual considera o evento lembrado como uma manifestação de uma categoria mais geral e que serve para compreender situações novas, com agentes diferentes, mas também inseridas nessa categoria mais geral³⁶⁹. Assim, situações contemporâneas, mesmo que com outras personagens, passaram a ser analisadas à luz dessa experiência passada, como fez o artigo do *The New York Times* reproduzido pela *O Macabeu* em 1978 relativo à série televisiva *Holocausto*.

As mortes que não são apresentadas na televisão não as inspiram. Nas Nações Unidas, apenas um embaixador - Chaim Herzog, de Israel - fala contra o genocídio cometido no Cambodge. [...] Portanto, não perguntem como uma geração anterior à nossa pôde tolerar o assassinio de seis milhões de judeus. Em escala menor, esta geração está seguindo a mesma linha de ação. O mundo ainda encara as vítimas como se fossem uma peste, e talvez isso ajude a compreender a razão pela qual os israelenses não estão dispostos a se converter em vítimas novamente.³⁷⁰

³⁶⁶ RITTNER, Marcelo. Cacos de vidro. *O Macabeu*, n. 107, novembro 1981.

³⁶⁷ KNOPFHOLZ, Henrique. O Levante da dignidade. *O Macabeu*, n. 58, março-abril 1963.

³⁶⁸ KNOPFHOLZ, Henrique. Relembrando. *O Macabeu*, n. 68, maio-junho 1968.

³⁶⁹ TODOROV, Tzvetan. *Los Abusos de la Memoria*. Barcelona: Paidós Iberica, 2000, p. 30-31.

³⁷⁰ SAFIRE, William. Advertência diante do ódio. *O Macabeu*, n. 83, maio 1978.

Como já observado no exemplo anterior, as narrativas particularistas judaicas e mais universais não são necessariamente contraditórias para esses sujeitos, assim a Shoah foi utilizada simultaneamente para argumentar em defesa de Israel como um porto seguro para os judeus e para denunciar o genocídio no Camboja – até porque inclusive entre os setores mais à esquerda da comunidade judaica, muitos deles se identificavam e identificam também como sionistas.³⁷¹

A desconstrução da narrativa progressiva que silenciava as memórias trágicas acabou muitas vezes por gerar uma memória litúrgica e particular. No entanto, Jeffrey Alexander também destaca que esse processo impossibilitou a oposição binária entre a civilização do presente e a barbárie nazista do passado; a contemporaneidade também poderia ser criticada. Abria-se um caminho, embora em um primeiro momento somente uma brecha, para uma memória que criticasse o presente em nome de um mundo mais justo. O mesmo autor descreve como nos EUA a guerra do Vietnã fez com que setores da sociedade estadunidense se vissem também como agentes da barbárie e não somente contra-agentes, e em Israel a guerra do Líbano (1982) e o massacre de Sabra e Shatila apercebesse muitos israelenses de que também as vítimas podiam, em outras circunstâncias e magnitudes, se tornarem agressores. Na América Latina, a repressão executada pelas ditaduras da segunda metade do século XX também podia gerar a ideia de que o passado poderia se fazer presente.

A narrativa da tragédia judaica preponderava, mas coexistiu entre as décadas de 1960 e 1980 com a narrativa progressiva e com uma elaboração mais ampla. Ainda que a primeira fosse talvez a narrativa hegemônica daquele momento não a classificaria como uma memória enquadrada (e as demais como subterrâneas) nos termos de Michael Pollak, uma vez que uma revista como *O Macabeu*, ligada ao *mainstream* comunitário e que procurava evitar polêmicas não daria voz a narrativas efetivamente subterrâneas.

Esse processo de formação de uma (ou mais) memória cultural é, no entanto, bastante gradual e lento. Como será analisado no próximo tópico, o aumento expressivo na frequência de artigos sobre a Shoah no período 1961-1981 quando comparado a 1954-1960 parece tímido perto da centralidade que o tema adquire nos anos 1990. Os 12 filhos e filhas de sobreviventes entrevistados para esse trabalho também apontam na direção de que o tema era pouco discutido na comunidade nos anos 1960 e 1970, época de suas juventudes.

³⁷¹ GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. Entre “conversos” e “desconversos”: O caso da influência da Nova Direita Brasileira sobre a comunidade judaica do Rio de Janeiro. *Estudios Sociales del Estado*. v.5, n. 9, pp. 101-123, 2019, p. 118.

Como a escola israelita abrangia nessa época somente o primário, as lembranças dos entrevistados sobre esse período no que diz respeito à comunidade judaica se referem principalmente à participação no movimento juvenil Habonim Dror (alguns o chamam pelo nome antigo Ichud Habonim). Tendo em conta a idade com que frequentavam esses dois marcos comunitários, é o movimento juvenil, mais do que a escola, que poderia ter um papel na construção de memórias da Shoah.

Segundo Nélío, o socialismo e o sionismo eram mais presentes do que a Shoah. “No Dror não se discutia muito sobre Holocausto.”³⁷² Roberto não se refere especificamente ao movimento juvenil, mas também acredita que o interesse pela Shoah seja mais recente: “Mas eu acho que esse interesse do Holocausto na nossa sociedade, ele é relativamente recente. Ele talvez tenha 20 anos, eu acho que na época que eu frequentava eu acho que não, o pessoal não tinha tanta ligação com o Holocausto.”³⁷³

Phelippe é o único que afirma que essas questões eram discutidas lá.

Michel: E especificamente em relação à questão do Holocausto, no Ichud se discutia isso?

Phelippe: Se falava muito. Se falava muito sobre o Holocausto. Porque a minha geração, ou a geração mais velha, os pais, tinha muitos pais que passaram, então se trazia essa questão. Se trazia essa história. Se falava sobre essas questões. Mais do que hoje, porque hoje já é outra..., 2ª geração, a 3ª geração, mas naquela época se falava, porque estava muito próximo.³⁷⁴

É difícil estimar por que Phelippe teria lembranças tão diferentes dos demais – embora não fique claro se a aparição do tema nas conversas também permitia o compartilhamento das experiências individuais. É possível que o seu grupo de amigos especificamente tivesse uma relação com a Shoah diferente da maioria. Ou ainda que ele projete lembranças mais recentes para esse passado, ou então amplifique uma lembrança circunstancial para a vivência toda no movimento juvenil. Os outros sobreviventes que abordaram esse tema, no entanto, afirmam que a Shoah não era um tema importante no Dror dos anos 1960 e 70.

O relato mais interessante a respeito vem de Nice, que cabe lembrar, é prima de Phelippe. Para se referir ao tema no Dror ela usa o mesmo termo que empregou para seus pais: tabu – e o motivo do silêncio seria o mesmo que Phelippe aponta para o tema ser falado. “tanto que no Dror também não era muito falado. Era um tabu, porque todos meus amigos, 90% eram [filhos de] sobreviventes. Então não se falava”³⁷⁵. O grupo da sua idade teria feito

³⁷² Nélío. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

³⁷³ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

³⁷⁴ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

³⁷⁵ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

em 2000 uma grande reunião. E seria somente nesse evento que as histórias familiares teriam sido reveladas.

Nice: Foi no ano 2000, faz 18 anos, quando a minha turma fez um encontro, e que todos fizeram encontro, e todos depuseram, e daí que todo mundo ficou sabendo de todo mundo que ninguém sabia nada, em 2000.

Michel: Porque mesmo no Dror e na escola não se falava?

Nice: Ninguém. Nada. Porque o diretor, o Guizbar [tesoureiro], Mazkir [secretário-geral], e todos eram sequelados de.... muito, tanto que um diz que nasceu na Bolívia, nasceu em campo de concentração, virou depois refúgio de pós-guerra, entendeu, então tudo era mentira. Muitas mentiras. Todos os pais dos meus amigos tinham filhos que tinham deixado, 2º casamento, e que tinham irmãos que foram descobrir depois. Então, tudo uma bagunça, uma mentira só. Muita.

Michel: Mas na escola e no Dror... não era falado assim, a nível pessoal, mas a nível de conteúdo....

Nice: De vez em quando. Era mais sobre a formiguinha. Era mais socialismo e comunismo, e não sei que, e sociedade, guerra do Vietnã e guerra da China, e Mao Tse Tung. De Auschwitz mesmo não se falava, porque todos tinham essa coisa, que era um mistério... Só foi falado mesmo no ano 2000. [...]. Aí todo mundo contou a verdade, ou foi revelada a verdade, aí todo mundo falou. Então pra você entender, que não tinha conversa.³⁷⁶

A revista *O Macabeu* indica que o tema Shoah começava a ser discutido e se tornar memória cultural na comunidade judaica dos anos 1960 a 1980, inclusive com o surgimento de múltiplas significações. Porém, as entrevistas e o pouco espaço dado aos sobreviventes da própria comunidade nas publicações e rituais indicam que ainda havia dois espaços de memórias paralelos sobre a Shoah na coletividade judaica paranaense. Um institucional – em que preponderava a memória da tragédia, mas havia outras variações –, a outra as histórias pessoais dos sobreviventes; o que é evidenciado pela pouca presença desses sobreviventes no Paraná na *O Macabeu* e nas cerimônias de lembrança da Shoah. Apesar do silêncio sobre a Shoah ter sido rompido, as memórias individuais dos sobreviventes e seus familiares ainda não conseguiam se inserir na metamemória comunitária.

3.3 A EXPLOSÃO DE POSSIBILIDADES NARRATIVAS (1993 -)

*em cada um dos espectadores no mundo inteiro ficou esta semana, também plantada: da verdade do ocorrido e que não pode de novo acontecer.*³⁷⁷

A década de 1990 assistiu a mudanças importantes no processo social de formação de memórias sobre a Shoah. Os 40 anos que se seguiram ao fim da Segunda Guerra Mundial presenciaram diversas violações de direitos humanos, como nas ditaduras na América do Sul, nas guerras de descolonização da África e nos conflitos relacionados à Guerra Fria. O continente europeu, especialmente a Europa Ocidental, todavia, construíra uma auto-imagem

³⁷⁶ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

³⁷⁷ A fila da fila. *O Macabeu*, n. 109, abril 1994.

– que lhe permitia preservar o ideal de progresso - de que *aprendera a lição* e viveu um período quase inédito sem confrontos armados internos, que parecia se consolidar com a queda da cortina de ferro. A guerra da Bósnia rompeu essa paz. Segundo Andreas Huyssen, as violações de direitos humanos ocorridas nesses conflitos levaram a tona memórias mal resolvidas de meio século antes:

Fluxos de refugiados através das fronteiras, mulheres e crianças jogadas em trens para deportação, relatos de atrocidades, estupros sistemáticos e destruições brutais, tudo isto mobilizou uma política de culpa na Europa e nos Estados Unidos associada a não-intervenção nas décadas de 1930 e 1940 e ao fracasso da intervenção na guerra da Bósnia em 1992.³⁷⁸

A catástrofe estava viva no continente europeu.

Na América do Sul esse período também marcou um retorno (ou a depender do lugar quase uma primeira chegada) do tema da Shoah ao debate público, não por acaso em um momento em que muitos países da região passavam por um processo de redemocratização após ditaduras. Kahan e Lvovich observam que a obra de Primo Levi quase não tivera repercussão na Argentina (nem mesmo na imprensa judaica) até o final da década de 1980, quando o cenário mudou coincidindo com um interesse crescente pelo testemunho dos sobreviventes do terrorismo de Estado naquele país. A leitura de testemunhos de outras violações de direitos humanos, notadamente seu exemplo paradigmático, a Shoah (e seu testemunho talvez mais conhecido, o de Primo Levi), proporcionou ferramentas conceituais para a análise da ditadura argentina e também estabeleceu, segundo esses autores, situações de empatia e conexões emocionais³⁷⁹.

Kahan e Lvovich, ainda que tomem o caso argentino como exemplo, argumentam que o estabelecimento de analogias entre o terrorismo de Estado argentino e a Shoah não foi uma situação particular da Argentina. Esse processo se deveu, segundo eles, a um fenômeno mais amplo que denominam de “globalização do discurso do Holocausto”³⁸⁰. Como analisado anteriormente, começara a se desenvolver nos anos 1960, 70 e 80 uma narrativa sobre a Shoah que poderia ser caracterizada pelo conceito de *memória exemplar* de Tzvetan Todorov. Por isso, Kahan e Lvovich argumentam que se por um lado a permanência de políticas genocidas em fins do século XX reavivava a memória da Shoah, vincular essa memória a situações específicas outras e diferentes ainda que com semelhanças (o que definirei, no capítulo 5,

³⁷⁸ HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000. p. 12.

³⁷⁹ KAHAN e LVOVICH, op. cit., p. 326.

³⁸⁰ “Globalización del discurso del Holocausto”. KAHAN e LVOVICH, op. cit., p. 332.

como *memória metafórica*) só foi possível pela emergência da Shoah como um “*tropos universal*”³⁸¹

O contexto, caracterizado substancialmente pela crise do ideal de progresso, conseqüentemente, já favorecia um aumento no interesse pelo tema da Shoah, tanto quantitativo como em variedade de significações. Um novo *acontecimento-monstro* comparável, no processo de construção de memórias da Shoah somente ao caso Eichmann, surgiria como consequência ao mesmo tempo em que daria um impulso fundamental nesse processo: o lançamento, entre 1993 e 1994, do filme *A Lista de Schindler*, do diretor Steven Spielberg. A citação com a qual iniciei essa seção, do período de lançamento do filme nos cinemas brasileiros, demonstra a importância com que a obra foi percebida na coletividade judaica. Para muitos de seus membros, era a oportunidade para que a sociedade maior compreendesse o que eles mesmos sentiam. O que os próprios judeus brasileiros (e especificamente paranaenses) sentiam sobre o tema da Shoah, contudo, também foi profundamente impactado pelo filme – menos pelo seu conteúdo e mais pelo fenômeno que foi sua repercussão na mídia e conseqüentemente na percepção que tinham sobre a Shoah, aspecto definidor da *monstruosidade* desses acontecimentos na mencionada definição de Nora.

Como consequência da repercussão do filme, Spielberg se engajou no já mencionado projeto da *Shoah Foundation*, de registrar depoimentos do máximo de sobreviventes possível, em um esforço que se coaduna com um fator adicional para o ganho de relevância do tema: a constatação de que restavam cada vez menos sobreviventes da Shoah vivos, o que para muitos destes serviu de motivador para passar a testemunhar, como uma espécie de responsabilidade perante a iminência de um mundo sem sobreviventes.

Conforme já analisado, a presença do tema Shoah na revista *O Macabeu*, principal veículo de imprensa da comunidade judaica paranaense da segunda metade do século XX aumentara ao longo das décadas de 1960 e 1970, atingindo uma média de um artigo em que a Shoah era o principal assunto por edição. Entre 1981 e 1993 a revista não foi publicada, o que dificulta, mas não inviabiliza uma análise comparativa dos períodos. Entre 1993 e 2001, última edição da revista, foram publicados 13 números de *O Macabeu* (edições 108 a 120), nas quais há 52 artigos em que a Shoah é o tema principal, ou seja, uma média de 4 artigos por edição. De fato, há que se considerar que a partir da edição 112 (1995) a revista passou a ser publicada em tamanho de folha A4 (e não mais A5) e o número de páginas, antes variável,

³⁸¹ KAHAN e LVOVICH, op. cit., p. 332.

mas em torno de 70, aumentou para mais de 100 por edição. Ainda assim, se considerados somente os números 108, 109, 110 e 111 (novembro de 1993 a junho de 1995), que mantinham o formato da revista que existia desde a primeira edição, já são 11 artigos, o que totaliza média de quase 3 textos por edição – frequência próxima a do período em torno do caso Wagner.

Entre 1994 e 1995 foram publicados diversos textos, com diferentes conotações, relacionados à *Lista de Schindler*. Nas 5 edições da revista publicada nesses dois anos (números 109 a 113), pelo menos 7 textos abordam o tema do filme ou seu diretor (de um total de 15 artigos sobre a Shoah). O filme ainda volta a ser citado algumas vezes nos anos seguintes. Tal como observado para os casos Eichmann e Wagner, o lançamento do filme de Spielberg repercute por si, mas também provoca um aumento no interesse pela Shoah de modo geral.

Nesses 7 textos sobre o filme, há 3 grandes objetivos visíveis. O primeiro e mais destacado, já abordado com a citação que abriu essa seção, é de que o filme serviria para informar o público mais amplo sobre a Shoah (ainda que, como já afirmado, o filme também tenha modificado a abordagem dos próprios judeus sobre o tema), ressaltando, acima de tudo, sua *verdade* – até porque o negacionismo da Shoah se constituía como uma grande preocupação, conforme será analisado no capítulo 4. Outro exemplo está na transcrição do discurso lido no Dia da Recordação do Holocausto e do Heroísmo do Levante do Gueto de Varsóvia de 1994: “nada mais importante e oportuno que a ação individual de Steven Spielberg como seu filme “A Lista de Schindler”, divulgando mundialmente as atrocidades institucionais praticadas contra nosso povo, e refutando aqueles que negam o Holocausto.”³⁸²

As outras duas mensagens podem ser visualizadas no seguinte excerto, publicado na *O Macabeu* de agosto de 1994:

O judeu se constrói como judeu lutando contra a identidade tribal, mas é uma luta que já contém o retorno. É uma experiência única, individual, diferente para cada um. É um rito de passagem exclusivo, experienciado dentro da privacidade. O rito de passagem pode assumir várias formas. O de Spielberg é A LISTA DE SCHINDLER que expressa a sua experiência pessoal com o Holocausto. Spielberg faz a gente olhar o Holocausto com emoção, não comoção. Pois, o que se nos apresenta é uma realidade multifacetada, um libelo contra o autoritarismo, contra a guerra. Spielberg nos quer de olhos e mentes bem abertos, pois só entendendo bem todos os acontecimentos, reconhecendo a gama de nuances que se escondem nos fatos, é que podemos nos defender das circunstâncias históricas que possibilitaram o surgimento e ascensão do nazismo e que continuam atuais na modernidade. [...] Terminada a guerra, são seis milhões de judeus mortos. E os sobreviventes? Os que saíram dos campos de concentração? Leste e Oeste não os querem. Só há uma direção a seguir - o retorno ao berço de suas RAÍZES - ISRAEL. E é para lá que

³⁸² SCHULMAN, Siomara Paciornik. ‘O dia do nunca mais.’ *O Macabeu*, n. 113, agosto 1995.

eles vão. É, também, o retorno de Spielberg às suas raízes.³⁸³ [maiúsculas preservadas do original]

A primeira dessas mensagens é a do reforço da identidade judaica, do qual o filme é um motivador, mas também um exemplo através do próprio Steven Spielberg. De acordo com Kátia Lerner, até então a mídia quase nunca caracterizava Spielberg como judeu, o que se modifica radicalmente a partir de 1993. Segundo declarações do próprio diretor o filme o fez reconectar-se com a herança judaica.³⁸⁴

A outra mensagem é a conexão com Israel, que, ainda que sob diferentes facetas, é expressa nas representações da Shoah na comunidade judaica desde os anos 1950. Tal qual o contato com a Shoah teria feito Spielberg retornar as suas raízes judaicas, o mesmo teria ocorrido com o povo judeu, que teria retornado a Israel.

Esse excerto de fonte primária revela ainda a emergência da figura do sobrevivente. Conforme já analisado, ainda que desde o caso Eichmann o testemunho tenha ganho em importância e o interesse pela memória da Shoah crescido entre os judeus, ainda havia uma dificuldade em inserir os sobreviventes nessas narrativas – exemplificado pelo pouco espaço dado a eles nas cerimônias e nas conversas internas da comunidade de modo geral. A década de 1990 e particularmente *A Lista de Schindler* e sua *monstruosidade* como acontecimento alteraram esse panorama, como pode ser observado pelo questionamento que o artigo faz ao destino dos sobreviventes.

O filme de Spielberg, a comoção que causou e o decorrente projeto da *Shoah Foundation* são, segundo Lerner, um marco na construção da categoria social de *sobrevivente*. No início dos anos 1990 já não é possível afirmar que a mídia de massa ignorasse a Shoah, mas o foco estava nos mortos. Quanto aos sobreviventes, era de certa forma corroborado o ponto de vista expresso por Primo Levi ao afirmar que os sobreviventes seriam aqueles que não chegaram ao fundo do poço³⁸⁵ - seriam, consequentemente, vítimas incompletas. A mensagem dos sobreviventes seria importante e válida na impossibilidade da fala dos mortos, mas sempre incompleta, quando não desagradável dentro da perspectiva da narrativa que Jeffrey Alexander definira como *progressiva*. Na década de 1990 “o sofrimento dos sobreviventes não é mais visto como algo que ‘corrompe’ ou causa ‘danos’, mas que ensina a ‘mensagem de memória e sacrifício’, que levará as pessoas a ‘se colocarem contra a injustiça e a intolerância’ e a ‘abrirem diálogo’”³⁸⁶. Assim, os sobreviventes passam a serem não mais

³⁸³ CUPPER, Katita. Identidade. *O Macabeu*, n. 110, agosto 1994.

³⁸⁴ LERNER, op. cit., p. 77.

³⁸⁵ LEVI, op. cit., p. 66.

³⁸⁶ LERNER, op. cit., p. 88.

vítimas incompletas, mas uma categoria com valor próprio e com estatuto separado das demais vítimas – o que é reforçado pelo fato já constatado da diminuição na quantidade de sobreviventes ainda vivos e lúcidos. O pai de Joel, que conforme já discutido, guardara por décadas silêncio sobre o tema, é um dos muitos que, provavelmente diante de finalmente ter uma escuta, começa a testemunhar intensamente a partir dos anos 1990. No caso desse sobrevivente seu filho também explicita a relação entre essa quebra do silêncio com outra preocupação já mencionada: o negacionismo.

Joel: [...] quando haviam os que negavam o Holocausto, ou que diziam que não existia mais Holocausto, quando ele soube que em algumas escolas a matéria Holocausto não seria mais abordada no currículo escolar, ele se incomodava.[Ele] Disse, bom: como que eu posso, enquanto vivo, falar sobre o assunto, falar sobre o assunto para pessoas que não tinham nada a ver com Holocausto? E aí começaram a convidar em colégios, e palestras, e foi até Brasília.³⁸⁷

No terço final do século XX o testemunho ganhou, de acordo com Beatriz Sarlo, um status de *verdade*. Em termos de ofício do historiador essa concepção precisa, como defende com razão a autora, ser analisada com muito cuidado e a devida criticidade³⁸⁸. No entanto, a multiplicação de testemunhos nesse período, não somente da Shoah, demonstra o papel que passou a ser atribuído aos relatos de experiências para muito além da esfera acadêmica. Nessa perspectiva, relatos de sobreviventes da Shoah como o do pai de Joel começaram a ser motivados e demandados como provas contra o negacionismo.

Na edição de novembro de 1993 (ou seja, pouco antes do lançamento de *A Lista de Schindler*) é a primeira vez que um testemunho completo de um sobrevivente, e não somente a menção a um, foi reproduzido, quando Juan Jacoby relata sobre como sua família escapou da Alemanha nazista para a Argentina.³⁸⁹ Em primeira ou terceira pessoa tornaram-se frequentes os relatos de sagas de sobreviventes, que passam a ser admirados e não mais vistos com desconfiança ou como vítimas incompletas. É o caso do artigo sobre a história de Jacques Stroumsa, que sobrevivera à Shoah por meio do seu talento musical (e não da resistência armada)³⁹⁰ ou do texto “Depoimento do sr. Moishe Jakobson”³⁹¹. Da mesma forma, eventos contando com palestras de sobreviventes, cuja primeira menção em Curitiba havia sido em 1978, se tornam recorrentes, como o divulgado em 1995 em *O Macabeu*³⁹².

³⁸⁷ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

³⁸⁸ SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 43.

³⁸⁹ JACOBY, Juan. La Peste (Berlim 1933-1939), *O Macabeu*, n. 108, novembro 1993.

³⁹⁰ L’UNITA. Dos outros I. *O Macabeu*, n. 114, junho 1996.

³⁹¹ JAKOBSON, Moises. Depoimento do Sr. Moishe Jakobson. *O Macabeu*, n. 116, agosto 1997.

³⁹² Aconteceu... *O Macabeu*, n. 113, agosto 1995.

Igualmente, é nessa época que os sobreviventes são convidados a participarem das cerimônias de *Yom Hashoah*, sinalizando que foram incorporados a metamemória mais institucionalizada. Essa institucionalização se reflete na “tradição inventada” de chamar sobreviventes para acender as 6 velas homenageando os 6 milhões de judeus mortos na Shoah. *O Macabeu* de 1998 afirmou que “foram convocados, como sempre, membros do *ishuv* de Curitiba, sobreviventes do Holocausto, para acendimento das velas” [grifo meu]. A mesma revista permite observar, entretanto, que o “como sempre” refere-se a um período de menos de 20 anos. O discurso de que isso se trata de uma tradição que vem de muito tempo cumpre o papel descrito por Hobsbawm e Ranger para a invenção das tradições, de criar uma unidade em torno desse rito e da identidade de pretensão coletiva que é carregada por ele³⁹³. A memória da Shoah, e mais especificamente o ritual do acendimento das 6 velas por sobreviventes desempenha o papel que Joël Candau definiu para as *retóricas holistas*, tais como a identidade nacional, a família, certas instituições, a própria História, retóricas que se pretendem estáveis, duráveis e agregadoras de “elementos considerados, por natureza ou convenção, como isomorfos”³⁹⁴, ou seja, uniformiza-se a forma de lembrar a Shoah e, no limite, os próprios indivíduos que lembram. Os veículos de imprensa servem como divulgadores dessas retóricas holistas ao, de certa forma, ensinar como a Shoah deve ser lembrada – ainda que, como as próprias publicações evidenciam (e Candau esclarece que as retóricas holistas são um projeto, não um reflexo do real), essa uniformização nunca seja completa.

Outro exemplo de inclusão dos sobreviventes nos ritos é o relato da cerimônia de 2011 em *Visão Judaica*: “Cada uma das velas de recordação foi acesa pelos sobreviventes da Shoá [...], e cada um deles foi acompanhado por um jovem como testemunha para nunca esquecermos.”³⁹⁵ O fato dos sobreviventes serem acompanhados por jovens simboliza não só sua inserção nos ritos comunitários, mas o papel atribuído a eles na continuidade da tradição, pois ao mesmo tempo que já de mais idade, representariam também o futuro da identidade pretensamente coletiva – por isso o forte teor simbólico de unir os sobreviventes da Shoah a jovens judeus da coletividade, os perpetuadores da memória em pessoa.

Esse ganho de visibilidade dos sobreviventes levou a um aumento do espaço para a Shoah no discurso da comunidade judaica e na sociedade em geral, ponto de vista percebido também pela entrevistada Sandra:

³⁹³ HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

³⁹⁴ CANDAU, op. cit., p. 29

³⁹⁵ Iom Hashoá 2011. *Visão Judaica*, n. 101, maio 2011.

Michel: E na comunidade judaica em si, como na sua avaliação é a relação com o Holocausto? Não só na sua geração, mas na comunidade judaica.

Sandra: Olha, eu acho que as coisas estão melhorando. Eu acho que as pessoas, os jovens estão levando muito mais a sério do que na minha geração de jovem. Que antes era uma coisa muito fresca, tinha acabado de acontecer, ninguém falava muito, né. Depois da instituição dos museus, todos, no mundo que eu tô falando, depois dos artigos, depois dos depoimentos dos sobreviventes pelo mundo que a gente vê, ouve, assiste, lê, a consciência mudou.³⁹⁶

A comunidade judaica também passou a dedicar cada vez mais esforços em divulgar o tema para fora da coletividade, como a participação na exibição de uma série de filmes sobre a Shoah realizada no Instituto Goethe de Curitiba em 1995³⁹⁷, um concurso promovido por uma instituição judaica para alunos de escolas públicas de todo o Brasil³⁹⁸ ou a divulgação de um evento acadêmico sobre o tema na UFPR³⁹⁹.

Com isso se complexifica também a visão sobre outros protagonistas da Shoah – aprofundando o processo iniciado nos anos 1970. Até então preponderava uma divisão que podemos chamar de *clássica* entre os personagens da Shoah: perpetradores, vítimas e observadores passivos. Os primeiros seriam a grande personificação do mal; as vítimas ora encaradas com piedade ora com certo grau de julgamento; quanto aos observadores passivos haveria pouco a dizer. Mesmo na historiografia em nível mundial, fora somente na década de 1980 – nesse momento especialmente com a história social e depois em outras vertentes – que outros agentes provocaram mais interesse⁴⁰⁰. A repercussão de *A Lista de Schindler*, somada às já discutidas mudanças provocadas pela historiografia da Shoah principalmente a partir do Yad Vashem, fizeram com que novos protagonistas entrassem em cena, notadamente os sobreviventes e os salvadores, como Oskar Schindler. Segundo Kátia Lerner, esses dois novos personagens tinham uma característica ausente no par perpetradores/vítimas, que é o fato de que “ambos viraram ‘modelos’ de comportamento, sendo os sobreviventes caracterizados, entre outras coisas, como ‘professores’ (de perseverança, resiliência, tolerância, etc.) e os salvadores como portadores de condutas a serem reproduzidas”⁴⁰¹.

Em função disso novos personagens apareceram na imprensa judaica quando esta discute a Shoah. Na esteira do filme sobre Schindler, surgiram reportagens sobre outros salvadores - chamados de *Justos entre as nações*, título conferido pelo museu Yad Vashem a

³⁹⁶ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

³⁹⁷ Aconteceu... *O Macabeu*, n. 113, agosto 1995.

³⁹⁸ B'nai B'rith PR entrega prêmios do concurso sobre Holocausto. *Visão judaica*, n. 73, outubro 2008.

³⁹⁹ 50 anos do julgamento de Eichmann forma tema de colóquio na UFPR. *Visão judaica*, n. 107, novembro 2011.

⁴⁰⁰ FITZPATRICK, Sheila; GELLATELY, Robert. Introduction to the practices of denunciations in Modern European History. *The Journal of Modern History*. v. 68, n.4, pp. 747-767, 1996, p. 750.

⁴⁰¹ LERNER, op. cit., p. 90.

peessoas não-júdias que se arriscaram para salvar judeus na Shoah sem receber qualquer recompensa (que não de sua própria consciência) - como o diplomata japonês Sugihara, lembrado na *O Macabeu* 111 (1995)⁴⁰², o português Aristides de Sousa Mendes (sobre o qual houve textos em *O Macabeu* em 1996⁴⁰³ e em *Visão Judaica* em 2005⁴⁰⁴) ou o brasileiro Souza Dantas, chamado em artigo publicado no *Visão Judaica* de “Schindler brasileiro.”⁴⁰⁵

Outra característica decorrente dessa visão mais multifacetada da Shoah é um aprofundamento nas reflexões sobre os perpetradores e os observadores passivos, que passaram a ser vistos como grupos cada vez menos homogêneos, especialmente a partir dos anos 2000. Um exemplo são os vários artigos tanto nas últimas edições de *O Macabeu* como em *Visão Judaica* que discutiram o papel dúbio do então papa Pio XII na Shoah – seja com opiniões favoráveis a ele, como em *O Macabeu* de 2001⁴⁰⁶, ou contrárias como, em *Visão Judaica* dois anos depois⁴⁰⁷. Mesmo personagens antes vistos como aliados incondicionais são problematizados, como é o caso de um artigo de título “Novas revelações sobre Franklin Roosevelt e o Holocausto”⁴⁰⁸. De forma semelhante, passou a se discutir criticamente o papel dos outros países geralmente vistos como aliados, na Shoah.⁴⁰⁹

Finalmente, mesmo a figura da vítima é rediscutida, aparecendo espaço para outras vítimas do nazismo além dos judeus, como os prisioneiros espanhóis do campo de Mauthausen⁴¹⁰ e a população negra da Alemanha.⁴¹¹

A amplificação da voz dos sobreviventes e a maior complexidade dos protagonistas da Shoah gerou o que podemos chamar de uma explosão narrativa. Não somente o interesse pelo tema aumentou, como já discutido, mas as possibilidades de abordagens que começavam a se diversificar a partir dos anos 1960 se multiplicaram ainda mais.

A narrativa, denominada a partir do conceito de Alexander de progressiva, não desapareceu, ainda que perdesse ainda mais força. Nas últimas edições da *O Macabeu* a visão do presente superando o passado é praticamente ausente. Em *Visão Judaica*, por se alinhar de forma mais incondicional ao Estado de Israel (e não só ao Estado, mas geralmente apoiando a

⁴⁰² RESENHA JUDAICA RJ. Diplomata japonês salvou judeus na II guerra. *O Macabeu*, n. 111, junho 1995.

⁴⁰³ REVISTA ESTUDOS JUDAICOS. Dos outros I. *O Macabeu*, n. 115, dezembro 1996.

⁴⁰⁴ Manuscritos de Sousa Mendes são encontrados em Portugal. *Visão Judaica*, n. 32, fevereiro 2005.

⁴⁰⁵ KRESCH, Daniela. Schindler brasileiro é reconhecido em Jerusalém. *Visão Judaica*, n. 15, julho 2003.

⁴⁰⁶ CORREIO BRAZILIENSE. Dos Outros – Pio XII e os judeus. *O Macabeu*, n. 120, abril 2001.

⁴⁰⁷ SCHMIDT, Ivan. Um silêncio clamoroso. *Visão Judaica*, n. 18, outubro 2003.

⁴⁰⁸ GERSTENFELD, Manfred. Novas revelações sobre Franklin Roosevelt e o Holocausto. *Visão Judaica*, n. 125, julho 2013.

⁴⁰⁹ BAIBICH, Fernando. Sobre a reação do mundo ocidental. *O Macabeu*, n. 120, abril 2001.

⁴¹⁰ CARBALHO, Montezuma de. Os assassinos estão entre nós. *O Macabeu*, n. 115, dezembro 1996.

⁴¹¹ Presidente Dilma chama Holocausto de 'violência bestial' e critica negação. *Visão Judaica*, n. 109, fevereiro 2012.

direita política em Israel, que também governou o país na maior parte do tempo de circulação do jornal) – e recordando que uma das expressões da narrativa progressiva é de Israel como a fênix ressurgida das cinzas de Auschwitz – essa narrativa, embora marginalmente, ainda apareceu em alguns artigos. Na última edição do jornal, Jaime Einstein descreve um jovem israelense da seguinte forma: “Não há dúvida que a 'nova marca judaica' que está saindo de Israel desde 1948 não se parece em nada com o modelo do nova-iorquino neurótico representado por Woody Allen. O jovem piloto, com sua expressão discreta e comedida, transmitia força, confiança e segurança”⁴¹². Porém, mesmo nesse jornal essa narrativa perdeu força. Junto com isso perdeu espaço um dos grandes ícones dessa narrativa: o levante do gueto de Varsóvia. Apesar da data oficial da cerimônia de lembrança da Shoah continuar remetendo ao levante, este é cada vez menos mencionado e perde espaço para a lembrança de outro acontecimento-chave da história da Shoah, mas que remete mais à categoria de vítima do que a de resistente: a *Kristallnacht*, a qual recebe especial atenção de *Visão Judaica* em 2013, ano que marca 75 anos do ocorrido⁴¹³ - no mesmo ano também se completaram 70 anos (ou seja, outra data “redonda”) do levante do gueto de Varsóvia, o qual, entretanto, não recebeu cobertura similar. Analogamente, se na visão progressiva Mordechai Anilevitch, líder do levante do gueto de Varsóvia e integrante de um movimento juvenil sionista era o grande personagem a ser lembrado, no início do século XXI ele se tornara um personagem ofuscado por outros agentes, como, por exemplo, o médico e educador Janusz Korczak, que manteve um orfanato no gueto de Varsóvia e foi morto em Treblinka em 1942. Sobre ele *Visão Judaica* noticiou uma exposição em 2005⁴¹⁴ e o homenageou em artigos em 2010⁴¹⁵ e 2012⁴¹⁶.

A maior atenção na *Kristallnacht* e em personagens como Korczak se inserem na narrativa da tragédia surgida a partir dos anos 1960. A categoria de vítima injustiçada (mas não passiva, embora não necessariamente armada) ganhara espaço, a Shoah definitivamente se tornara um eixo capital da judaicidade desses sujeitos, que construíram uma narrativa judaica da Shoah. Esse aspecto é reforçado pelo declínio, ao longo da segunda metade do século XX, de outras formas de expressão dessa herança judaica. A judaicidade assimilada, mas ainda assim profundamente judaica, da Europa Central que existira entre o século XIX e

⁴¹² EINSTEIN, Jaime. Post-mortem de um péssimo acordo. *Visão Judaica*, n. 130, dezembro 2013.

⁴¹³ Noite dos Cristais completa 75 anos. *Visão Judaica*, n. 129, novembro 2013.

⁴¹⁴ Janusz Korczak - Um legado para a humanidade. *Visão Judaica*, n. 38, agosto 2005.

⁴¹⁵ Há 68 anos Janusz Korczak era executado em Treblinka. *Visão Judaica*, n. 94, setembro 2010.

⁴¹⁶ Há 70 anos Janusz Korczak era enviado para Treblinka. *Visão Judaica*, n.115, agosto 2012.

início do XX praticamente desaparecera, ao passo que a ortodoxia perdia espaço com a secularização; a memória da Shoah, junto com o sionismo, viriam ocupar esse espaço.

A memória da tragédia se caracteriza por estabelecer continuidades entre aquele passado e o presente, ainda que somente dos judeus. É nesse sentido que neonazistas no Rio Grande do Sul⁴¹⁷ e uma proposta que proibiria o abate de animais segundo as leis judaicas na Polônia⁴¹⁸ foram analisados tendo a Shoah como base de comparação.

Foi observado que, dentro dessa perspectiva surgia um *segundo Israel*, menos o *sabra* que deixa para trás o judeu fraco da diáspora (como o acima citado piloto que diferiria totalmente do neurótico Woody Allen), e mais o Israel como um porto seguro. Em 2005, *Visão Judaica* publicou um texto que afirma: “Hoje temos nosso lar judaico, temos um governo e temos a certeza que jamais seremos vítimas de regimes totalitários que visam o ódio e a destruição de um povo e sua história”⁴¹⁹. Ou seja, os judeus permaneceriam sob ameaça, mas, ao contrário do que ocorrera no passado, estariam agora protegidos. No capítulo 5 abordarei os problemas históricos e éticos desse raciocínio – por ora cabe observar que a narrativa da tragédia não só sobrevive como ganha ainda mais força após o acontecimento monstro de *A Lista de Schindler*.

Ainda inserido na narrativa da tragédia judaica surge um terceiro Israel: o que se encontraria supostamente sob ameaça ele mesmo de sofrer uma nova Shoah. Enquanto o Israel *porto seguro* não era necessariamente contraditório com o Israel que superava o passado, esse terceiro ponto de vista praticamente enterra a relação que Israel estabelecia com a Shoah nos primeiros anos do Estado. Esse terceiro Israel não é, no entanto, inconciliável com o Israel *porto seguro*, uma vez que a necessidade dos judeus da diáspora defenderem Israel dessas ameaças residiria também no fato de Israel ser, sob esse ponto de vista, a salvaguarda contra perseguições aos judeus em qualquer lugar. A ligação entre essas duas imagens de Israel é apontada de forma bastante sintética pelo entrevistado Roberto. Após afirmar que a importância de não permitir o esquecimento é evitar a repetição de uma Shoah, perguntei a ele o que ele quer dizer com repetição:

Roberto: Eu acho que existe essa possibilidade. Acho que é remoto, mas não dá pra descartar. Se por exemplo, é que eu sou muito ligado nesse caso a Israel. E Israel vive numa condição muito precária. Pode de uma hora pra outra, se houver, se destruir o Estado, como é que nós ficamos? Hoje nós temos um lugar pra onde ir se nós precisarmos, existe um país que pode nos sustentar. [...] E também se não existir Israel onde ele pode ir, que é o lar de todos os judeus, iria pra onde? Então você ficaria sem, sem pai, nem mãe, aí a coisa ficaria mais complicada ainda. Então eu

⁴¹⁷ Pela primeira vez julgamento no Brasil de crimes neonazistas. *Visão Judaica*, n. 119, dezembro 2012

⁴¹⁸ GOMLEVSKY, Ronaldo. Os velhos novos nazistas estão de volta. *Visão Judaica*, n. 126, agosto 2013.

⁴¹⁹ EHRLICHMAN, Gustavo. Lembrar sempre, esquecer jamais! *Visão Judaica*, n. 35, maio 2005.

acho que existe um risco e esse risco, embora remoto, pode acontecer, e uma delas seria através da destruição de Israel.⁴²⁰

Portanto, para ele seria precisamente pelo caráter de porto-seguro que ameaças a Israel seriam especialmente graves e comparáveis a Shoah.

Essa visão que associa os inimigos (supostos ou reais) do Estado de Israel ao nazismo não é necessariamente um consenso. Em *O Macabeu*, mesmo nas últimas edições, já nos anos 2000, essa narrativa é praticamente ausente. Em *Visão Judaica*, que já nasce com o propósito de defender Israel contra um, segundo seus redatores, viés anti-israelense na mídia, entretanto, essa narrativa é muito recorrente.

Se nos anos 1960 a 1990 os paralelos entre o nazismo e o antissemitismo contemporâneo eram mais sutis, nos anos 2000 essa comparação é considerada, ao menos em *Visão Judaica*, totalmente válida, como expressa a seguinte afirmação: “Nós estamos novamente engajados em uma luta contra terroristas inimigos, que como os nazistas e seus asseclas queriam exterminar os judeus, hoje representados pelo Estado de Israel.”⁴²¹ Dentro desses discursos, a grande referência dessas comparações das primeiras duas décadas do século XXI era o Irã, seu programa nuclear e as declarações anti-israelenses e antissemitas de seus governantes. O então presidente iraniano Mahmoud Ahmadinejad – que de fato declarou várias vezes que considerava o genocídio dos judeus sob o nazismo como um mito ou uma fraude⁴²² - foi repetidas vezes comparado a Adolf Hitler. Em agosto de 2006, por exemplo, um artigo de Egon Friedler com o título “De Hitler a Ahmadinejad” afirma:

O furor do fascismo islâmico iraniano tem uma notória semelhança com o furor de Hitler nos anos trinta do século passado. Como Hitler, Ahmadinejad tem um claro objeto de ódio, os judeus. [...] Na década de trinta do século passado, os partidários do apaziguamento, na sua maioria conservadores, insistiam em que denúncias contra o Sr Hitler eram falácias e só eram produto das intrigas judaicas. Hoje o espectro é muito mais amplo. O novo fascismo, complacente com o Islã fanático e violento, abarca um espectro maior e frequentemente pretende ter imaculadas credenciais de esquerda.⁴²³

No ano seguinte, outro artigo, com o título de “Islã: a conexão nazista”⁴²⁴, sugeriu a tese de que o mufti de Jerusalém nos anos 1940, Amin al-Husayni, é que teria solicitado a Hitler abandonar a ideia de expulsão dos judeus para adotar a *Solução Final*, de modo que os judeus não tentassem ir para Israel/Palestina, então sob mandato britânico – a mesma tese foi

⁴²⁰ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁴²¹ KRANTZ, Frederick. Dia D: para não esquecermos. *Visão Judaica*, n. 25, junho 2004.

⁴²² CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. O negacionismo do Holocausto na internet: o caso da ‘Metapédia – a enciclopédia alternativa’. *Faces da História*, v. 3, n.1, pp. 5-23, 2016, p. 6.

⁴²³ FRIEDLER, Egon. De Hitler a Ahmadinejad. *Visão Judaica*, n. 49, agosto 2006.

⁴²⁴ DE PAOLA, Heitor. Islã: a conexão nazista. *Visão Judaica*, n. 61, setembro 2007.

defendida pelo 1º ministro de Israel Benjamin Netanyahu em 2015 e prontamente rechaçada por historiadores e instituições especializadas no tema, inclusive israelenses, como a historiadora do Yad Vashem Dina Porat, que afirmou que por mais que o mufti fosse profundamente antissemita e um colaborador do nazismo, afirmar que ele seria o mentor da *Solução Final* é um enorme absurdo⁴²⁵.

Em 2013, no mesmo artigo em que Jaime Einstein retomou a narrativa progressiva na qual o novo judeu se opõe ao velho judeu da diáspora, o texto se iniciava com a imagem a seguir, comparando a conferência de Munique de 1938 com o acordo entre os EUA e o Irã em 2013, e a legenda: “O pacto de Munique e o acordo de Genebra: História mostra que erros se repetem e as lições de casa não são feitas.”⁴²⁶. O autor adota o tom otimista de que o mal maior será evitado pelas diferenças de Israel com o judeu passivo da diáspora, mas a tese de que uma nova Shoah estaria sendo planejada, voltada contra o Estado de Israel, é muito evidente.

FOTOGRAFIA 1: COMPARAÇÃO ENTRE CONFERÊNCIA DE MUNIQUE E ACORDO COM O IRÃ NO JORNAL VISÃO JUDAICA



FONTE: VISÃO JUDAICA (2013) – FOTO DO AUTOR

Antes, em 2012, a validade do paralelo do nazismo com o Irã era justificada pelo jornal da seguinte forma:

Bibi [Netanyahu] ligou a questão iraniana ao horror de Auschwitz porque foi necessário. Quando nos defrontamos com o inimigo que planeja nova solução final, as terríveis imagens do Holocausto voltam à tona. [...] A principal lição do

⁴²⁵ PORAT, Dina. Setting the Record Straight. *Yad Vashem*, Jerusalém, 21/10/2015. Acessível em: <<https://www.yadvashem.org/blog/setting-the-record-straight.html>> Acesso em: 17/05/2019.

⁴²⁶ EINSTEIN, Jaime. Post-mortem de um péssimo acordo. *Visão Judaica*, n. 130, dezembro 2013.

Holocausto é que antissemitas ativos devem ser barrados quando eles ainda são pequenos. Não se pode esperar que preparem um Auschwitz nuclear para nós.⁴²⁷

Essa pesquisa não tem como tema a geopolítica do Oriente Médio, de modo que não tenho a intenção de avaliar os argumentos expostos por esse jornal sob esse prisma. O que é interessante é que ao mesmo tempo em que se tornaram frequentes as analogias entre o nazismo e as ameaças que Israel sofria, relações com outras situações de discriminação na qual judeus não eram as vítimas eram muito menos frequentes em *Visão Judaica* e, quando ocorriam, quase sempre se referiam a genocídios concretizados e não a discriminações e ameaças (como o caso iraniano). Como argumento mais adiante, entretanto, isso se deve em grande medida ao posicionamento político desse jornal específico e não necessariamente a uma característica do período.

Essas relações com o caso iraniano reforçam o que já havia sido possível observar anteriormente, de como a construção da memória da Shoah na comunidade judaica paranaense, quando analisada a nível institucional, foi mais impactada pelas elaborações memoriais de Israel e EUA do que pelo contexto brasileiro. Cabe notar que, no mesmo período que está sendo analisado aqui, o tema da memória, e particularmente de memórias traumáticas, estava em pauta na sociedade brasileira, com a criação da Comissão Nacional da Verdade em 2011. Não se trata de uma comparação entre a ditadura brasileira e o regime nazista, mas de refletir acerca dos silêncios de uma publicação como *Visão Judaica*, em que a relação com o passado era constantemente um tema, sobre um momento em que a memória era discutida a nível nacional. Como será possível observar no capítulo 5, muitos indivíduos judeus realizam relações com situações do contexto brasileiro, mas a nível institucional comunitário, essa relação é praticamente ausente – a política e sociedade brasileiras aparecem em *Visão Judaica* praticamente só para tratar do papel desempenhado pelo país na geopolítica do Oriente Médio.

A partir da década de 1960 havia surgido, também, uma narrativa que poderia ser enquadrada no conceito de Todorov de memória exemplar. Essa narrativa não só não desapareceu, como se tornou mais frequente a partir da década de 1990.

Em 1995, a revista *O Macabeu* reproduziu o discurso proferido por Silvine Sasson no ainda chamado Iom Hagueto da comunidade judaica de Curitiba.

Entretanto nunca é demais lembrar que muitos seres humanos, pertencentes a diversos povos, de Biafra à Bósnia, da Chechênia a Ruanda e até mesmo aqui, em

⁴²⁷ A principal lição da Shoá e o antissemitismo. *Visão Judaica*, n. 109, fevereiro 2012.

nosso país, são vítimas todos os dias do preconceito, da ignorância e da injustiça e, talvez, estejamos todos calados em demasia.⁴²⁸

Esse discurso expõe com bastante clareza o que conceituarei no capítulo 5 como memória metafórica. Para além da memória exemplar, exposta no paralelo que faz com as situações em Biafra, Bósnia, Chechênia e Ruanda, há aqui uma percepção do processo histórico da Shoah iniciado com “preconceito, ignorância e injustiça”, memória que inclui ao final um chamado a ação.

Dois anos depois, o discurso proferido na mesma data (dessa vez chamada de Iom Hashoa) por Sergio Feldman seguia a mesma narrativa:

Por não encontrar resposta eu resolvi fazer algo mais do que chorar, para evitar que tais tragédias se repitam, com qualquer povo, seja o povo judeu ou outro. [...] Quando são retirados os direitos de outros retiram-se parte de nossos direitos. [...] A maior homenagem e a maior prova de respeito pelas vítimas do Holocausto será educarmos nosso filhos para a tolerância, justiça social, amor ao próximo, pacifismo, democracia, direitos humanos na teoria e na prática. No lar, na escola, no clube, na rua. Com judeus e não judeus, com brancos e pretos, com ricos e pobres. Serão dignos de ser judeus e perpetuarão a memória das vítimas do Holocausto, ajudando a impedir que novas perdas humanas ocorram sem motivo de ser.⁴²⁹

Em *Visão Judaica*, em função dos posicionamentos e da missão do jornal, esse tom é bem menos frequente. Ainda assim, foi expresso em alguns momentos, principalmente na reprodução de discursos de outras pessoas – reproduções estas, ainda assim, escolhas dos editores do jornal -, como do diretor do Yad Vashem Avner Shalev ao receber, em nome do museu, o prêmio Astúrias em 2007:

Nesse prêmio encontramos a vitória da tolerância sobre o racismo, do amor sobre o ódio, do bem sobre o mal. Não só a maldade nazista histórica, específica e única, mas também a maldade que sobrevive e se renova em nossos tempos de anti-semitismo, de racismo e da xenofobia em todo o mundo. Nosso mundo não pode tolerar nem sofrer, no início do século XXI um genocídio como o que está ocorrendo nestes dias em Darfur.⁴³⁰

Outro exemplo, ainda, ocorreu na reportagem sobre o dia internacional de memória do Holocausto celebrado em 2011 em Porto Alegre com a presença da então presidenta Dilma Rousseff e da deputada Maria do Rosário, a qual “campeoníssima de votos para deputada no RS, falou no mesmo diapasão da presidente, centrado no repúdio às ditaduras, torturadores e genocidas. Tudo dentro do contexto exemplar do Holocausto.”⁴³¹

Ambos os casos se deram através de coberturas de *Visão Judaica* de outros eventos, mas demonstram que a memória exemplar também circulava.

⁴²⁸ 50 anos de lembranças amargas do Holocausto. *O Macabeu*, n. 113, agosto 1995.

⁴²⁹ FELDMAN, Sergio. Discurso de Iom Hashoa. *O Macabeu*, n. 116, agosto 1997.

⁴³⁰ SHALEV, Avner. Yad Vashem também recebe o prêmio Astúrias. *Visão Judaica*, n. 63, novembro 2007.

⁴³¹ HAYGERT, Aroldo. Celebrar é preciso. *Visão Judaica*, n. 98, fevereiro 2011.

A partir da década de 2010, outra instituição surgida dentro da coletividade judaica – ainda que, tal como *Visão Judaica*, não seja tecnicamente uma entidade da comunidade nem se pretenda ter como público somente judeus – apresenta-se como propagadora dessa memória exemplar, embora não opere à parte das tensões internas da coletividade: o Museu do Holocausto de Curitiba, inaugurado em 2011, com a missão de promover uma “memória coletiva universal do Holocausto”⁴³², ou seja, uma narrativa sobre a Shoah que fosse relevante para o público amplo.

Visão Judaica, que ainda circulava quando da inauguração do museu, reflete (novamente, através da cobertura de eventos ou entrevistas) esse ponto de vista: “o Museu aborda os múltiplos aspectos do Holocausto, incluindo lições históricas, como a luta contra intolerância, o racismo e a discriminação”⁴³³. O museu procura transmitir a Shoah não em um sentido de uma inócua operação de igualar esse genocídio com outras situações, mas de, tal como propus na introdução desse trabalho, utilizá-la como uma ferramenta para analisar e agir sobre situações do presente. É nesse sentido que o museu realizou em anos recentes diálogos entre a memória da Shoah e, por exemplo, o racismo sofrido pela população negra no Brasil⁴³⁴ ou o fenômeno da xenofobia⁴³⁵. A leitura dos materiais produzidos pelo museu permite afirmar uma relação, pouquíssimo presente na imprensa comunitária (excetuando o caso Wagner), entre memória da Shoah e conjuntura nacional. O tempo de existência do museu ainda é muito curto para afirmar quaisquer conclusões, mas é possível observar uma possibilidade de construção de uma memória da Shoah dentro da comunidade judaica articulada aos dilemas da sociedade brasileira, em que uma auxilia na leitura da outra e vice-versa.

Há, portanto, especialmente a partir da década de 1990 o que denominei de explosão narrativa sobre a Shoah, não somente pela quantidade de publicações, eventos e instituições surgidas, mas pela multiplicidade de interpretações e relações entre passado e presente que passaram a circular. Essa explosão fica ainda mais evidente, quando, ao invés de analisar mídias institucionais – cuja tendência é buscar certo grau de consenso –, como foi realizado nesse capítulo, analisar-se as narrativas que os próprios indivíduos elaboram, o que foi discutido no capítulo 2 e o será novamente nos seguintes.

⁴³² REISS, op. cit., p. 92.

⁴³³ Museu do Holocausto aberto ao público. *Visão Judaica*, n. 109, fevereiro 2012.

⁴³⁴ MUSEU DO HOLOCAUSTO DE CURITIBA. Nossa Luta – a perseguição aos negros durante o Holocausto. 2017. Acessível em: <https://drive.google.com/file/d/1N0rWgghn7ZZNAAfftVe-VapRaUjUHQGW/view> Acesso em: 17/05/2019.

⁴³⁵ MUSEU DO HOLOCAUSTO DE CURITIBA. Tudo está em chamaz: 80 anos da noite dos cristais. 2018. Acessível em: https://drive.google.com/file/d/1RjxcLxoC_2ELM3GRiu6I7zoAsnb9dL21/view Acesso em: 17/05/2019.

Esse processo social de construção de memórias remete a série de etapas para a constituição de memórias elaboradas por Henry Rousso, o qual tomou como ponto de partida a memória do regime de Vichy na França. A primeira etapa se constituiria no próprio trauma e suas consequências imediatas. Após isso viria uma fase de repressão, seguida do retorno desse reprimido através de uma anamnese; finalmente, haveria a fase de obsessão⁴³⁶. No caso da Shoah, a primeira etapa se constituiria pelos primeiros anos do pós-guerra, nos quais a principal preocupação era em reestabelecer a vida, encontrar familiares e um local de moradia – não havendo muito como elaborar, especialmente institucionalmente, memórias. O segundo momento se segue até o caso Eichmann, no qual o silêncio preponderou – à exceção da resistência armada, mas cuja glorificação contribuiu justamente para o silenciamento de outras experiências. A partir da década de 1960 entrou-se na terceira fase que culmina na obsessão dos anos 1990 e que permanece nas primeiras décadas do século XXI – obsessão esta que pode gerar resultados positivos e outros bem mais questionáveis, se levarmos em conta que o excesso pode levar à ritualização, à comemoração (e não à rememoração), constituindo uma memória despolitizada e, nas palavras de Enzo Traverso, anestesiada.⁴³⁷

Se tomarmos a conceituação de Joël Candau de representações factuais (referindo-se aos acontecimentos em si) e representações semânticas (os significados atribuídos a esses acontecimentos)⁴³⁸, afirmo que a Shoah, na sua representação factual se tornou, a partir dos anos 1960 e se consolidou a partir dos anos 1990 como uma memória que esse mesmo autor chamaria de memória forte, uma narrativa organizadora que tem papel importante na estruturação da auto-imagem de um grupo, inserindo-se nas etapas de Rousso. A Shoah é parte fundamental da judaicidade de grande parte dos judeus do Paraná (e tudo indica que do Brasil e provavelmente do mundo).

Os significados atribuídos a essa memória no presente – ou seja, as representações semânticas – contudo, continuam variando. Resgatando o conceito de memórias enquadradas e subterrâneas de Michael Pollak, se nos anos imediatamente após o julgamento de Eichmann houve uma tentativa relativamente bem sucedida (principalmente por parte do Estado de Israel e dos difusores de sua narrativa) de enquadrar a memória da Shoah na narrativa da tragédia judaica, memórias subterrâneas sobreviveram ao ponto de essa memória particularista se ver obrigada a dialogar com essas outras interpretações.

⁴³⁶ ROUSSO, Henry. *The Vichy Syndrome: history and memory in France since 1944*. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1994.

⁴³⁷ TRAVERSO, Enzo. Historia y Memoria: Notas sobre um debate. In: FRANCO, Marina; LEVÍN, Florencia (orgs.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2007, p. 87.

⁴³⁸ CANDAU, op. cit., p. 39.

A análise das fontes estudadas nesse capítulo permitem afirmar que essa narrativa da tragédia judaica provavelmente permanece majoritária (claramente em *Visão Judaica*, menos evidente em *O Macabeu*) e é uma influência fundamental especialmente para os indivíduos para aos quais o vínculo comunitário lhes é muito caro ou para aqueles entre o meu público entrevistado que tiveram pouco contato direto com a narrativa dos pais e por isso recorrem às metamemórias comunitárias.

Entretanto, essa narrativa da tragédia judaica, especialmente a partir dos anos 1990 não consegue mais enquadrar as demais memórias à sua narrativa. Por vezes essas diferentes narrativas não são necessariamente contraditórias ou o conflito é mais velado (ainda que existente) – em nível de coletividade, mas mesmo em um só indivíduo -, ainda que de acordo com Gherman e Klein, as cisuras internas na comunidade judaica (entre as quais a interpretação sobre a Shoah) estejam mais expostas na segunda década do século XXI e um ideal de conciliação intracomunitário nem sempre seja sustentável⁴³⁹.

⁴³⁹ GHERMAN e KLEIN, op. cit., p. 108.

4 TRANSMISSÃO E DEVER

Conforme foi possível verificar no capítulo anterior, o estabelecimento da memória da Shoah como uma referência para a vida e em várias situações um marco identitário dos filhos de sobreviventes da Shoah e demais indivíduos (especialmente judeus) que veem a si mesmos como o que Elizabeth Jelin chama de *empreendedores da memória*⁴⁴⁰ (termo que me parece mais interessante por denotar uma construção e não somente manutenção), foi um processo lento e turbulento.

Tal como ocorrera com o restante da comunidade judaica, inclusive os próprios sobreviventes, a Shoah não era uma tema para ser comentado publicamente (e como mostrarei a seguir, nem mesmo no âmbito privado) – salvo, possivelmente, no caso de envolvimento com a resistência armada – nas primeiras décadas do pós-guerra, período que coincide com a infância da maioria dos meus entrevistados. Com o transcorrer do processo de construção social de metamemórias sobre a Shoah descrito no capítulo 3, a Shoah, especialmente a partir dos anos 1990, se tornou um símbolo de identidade e ao status de vítima se atribuiu uma legitimidade discursiva até então ausente (ambas noções já detalhadas no capítulo anterior). Consequentemente, ser filho de sobrevivente da Shoah se tornou motivo de orgulho, algo presente no discurso de praticamente todos os meus entrevistados – característica que se evidencia se retomarmos o aspecto notado no capítulo 2 dos filhos demonstrarem em suas narrativas a agência e o heroísmo de seus pais.

Todavia, tal como “sobrevivente”, “filho de sobrevivente” é uma categoria social. A emergência dessa consciência de ser “filho de sobrevivente” e suas consequências são alvo desse capítulo.

4.1 O SILÊNCIO

*David: Meu pai falava muito pouco sobre família e tudo mais, que era coisa que mexia demais com ele.*⁴⁴¹

Em que circunstâncias o tema Shoah era evocado nas conversas familiares? A julgar pela citação de David e de falas muito semelhantes de outros entrevistados, muito raramente. Cabe notar que meus entrevistados já não viviam na casa dos pais nos anos 1990 quando houve o que chamei anteriormente de explosão narrativa – ainda assim é sintomático que

⁴⁴⁰ JELIN, Elizabeth. *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo Veiteuno, 2002, p. 49.

⁴⁴¹ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

tantos entrevistados apontem para o silêncio e para o mesmo motivo: era algo que entristecia, que emocionava demais, e por isso, supostamente, os sobreviventes não falavam nem mesmo em casa com seus filhos sobre seu passado.

É importante notar que nas entrevistas não foi somente perguntado se em algum momento os pais reuniam a família para contar-lhes sua história, mas dos momentos de convivência em geral, uma vez que, tal como apontam Welzer et al, a memória familiar pode surgir de maneira aleatória na conversa e costuma ser contada repetidamente (nem sempre da mesma forma) por diferentes membros dessa família⁴⁴². A partir disso se formaria uma identidade familiar em torno dessas narrativas, que os membros da família associariam à vida familiar. Não é o que ocorreu com a maioria das famílias de sobreviventes da Shoah. Como abordarei mais adiante, isso não significa que as lembranças não fossem transmitidas de outras formas aos filhos, mas o discurso direto, o “contar histórias” estava ausente – na maior parte dos casos, mesmo a partir dos anos 1990, quando muitos dos pais de meus entrevistados, passaram a contar publicamente suas histórias, o silêncio seguiu prevalecendo no meio familiar.

Uma primeira explicação está em total consonância com a narrativa progressiva descrita no capítulo 3. David afirma, para explicar o silêncio do pai, que “pelas oportunidades que o Brasil oferecia na época. Década de 50, tudo.... Então eles vieram mesmo para tentar meio que deixar o passado pra trás. O passado ficava meio enraizado na Europa e o Brasil era outra porta de oportunidades”⁴⁴³. Ou seja, o passado deveria ser enterrado e os filhos, criados no *Novo Mundo*, poupados dos horrores do passado.

Helen Epstein, nas suas entrevistas realizadas nos EUA nos anos 1970 também encontrou esse tipo de discurso. Uma família estudada por essa autora não só evitava falar a respeito como conscientemente escondia o fato de terem passado pela Shoah dos filhos mais novos. Nas palavras deles (da geração sobrevivente): “Por que eles deveriam saber? Não tem nada a ver com eles.”⁴⁴⁴

Porém, se bastante compatível com a narrativa sobre a Shoah nas primeiras décadas do pós-guerra, essa explicação para o silêncio deixa de ter tanta força com o tempo; de fato ela não aparece nas outras entrevistas (no caso do trabalho de Epstein, foram entrevistas realizadas na década de 1970).

⁴⁴² WELZER, Harald; MOLLER, Sabine; TSCHUGGNALL, Karoline. *"Opa war kein Nazi": Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer E-Books, 2012.

⁴⁴³ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

⁴⁴⁴ Tradução livre de “Why should they find out? It has nothing to do with them”. EPSTEIN, Helen. *Children of the Holocaust: conversations with sons and daughters of survivors*. New York: Penguin Books, 1988, p. 25

A justificativa mais comum dada pelos filhos de sobreviventes é o que aparece na fala de David que abriu essa seção: “mexia demais com ele”. O pouco que era comentado na casa de David a respeito da Shoah vinha através da mãe (que não era judia) e nunca na presença do pai.

A descrição de Sandra sobre as conversas familiares é semelhante.

Sandra: Nada. Ele não falava nada. Ele não gostava de falar. Eu me lembro depois de grande, por isso também que eu não sei muita coisa, que eu perguntava algumas coisas quando eu tinha aula, de certo de História Judaica, ou alguma coisa, que eu falava, e ele fugia pela tangente. Ele não entrava. Eu acho que essas coisas que eu sei é quando eu perguntava, não pensa que ele veio e me contou tudo isso não. Pai, como é que foi? Como é que você sobreviveu? Daí que ele me contou do alemão, porque ele pulou, ficava numa pilha de mortos, porque ele ficou escondido 9 dias numa pilha de pneus, comendo, pegando tifo. Deliberadamente ele não contou não.⁴⁴⁵

Ao menos na opinião dos filhos, narrar esse passado seria, para seus pais, reviver a dor, motivo pelo qual ficariam em silêncio.

No caso dos pais de Nice esse refreamento diante do tema se estendia a outras questões relacionadas, no caso, a tradição judaica. Em alguns casos, como relatados por Helen Epstein, poder-se-ia chegar ao extremo de esconder a origem judaica (para não falar do passado ou para proteger os filhos do antissemitismo). Os pais de Nice não chegavam a esse ponto – pelo contrário, inclusive se preocupavam com que Nice tivesse uma educação judaica -, mas o tema não deveria fazer parte da vida privada familiar.

Nice: [...] Meu pai foi da teoria que nunca falou nada, nunca contou nada e era proibido falar. Então, nunca comemorou shabat, nunca comemorou chanuka⁴⁴⁶, nunca deixou acender vela, nunca. Achava que era perigoso. Então eles foram os omissos. Então a gente não sabia nada. Quem me contou um pouco depois foram, quando minha mãe morreu, quando eu fui pra Israel, os tios, os que emigraram para Israel são os que falavam.

Michel: A sua mãe também não falava então?

Nice: Nada, não se falava sobre o assunto. Se sentia alguma coisa assim, mas não era um assunto conversado, era tabu,

Michel: E mesmo outras práticas judaicas...

Nice: Zero. Ele delegava, como hoje em dia os pais delegam educação de criança 24 horas num colégio, eles delegaram toda minha orientação, toda formação, se eu tenho religiosa, movimento juvenil, foi pela escola. Pra eles era proibido, era assim um tabu mesmo, um mito. Minha mãe até queria, mas meu pai não deixava.⁴⁴⁷

Caso os pais de Nice tivessem medo de expor a filha ao antissemitismo não a teriam matriculado em uma escola judaica; não parece ser essa a questão, mas uma obstrução a tratar

⁴⁴⁵ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

⁴⁴⁶ Chanuka é uma festividade judaica que celebra a vitória dos judeus liderados pela família Macabi sobre a dinastia selêucida no século II AEC, a qual havia, dentre outras políticas helenizantes, tomado o templo de Jerusalém e imposto um culto a Zeus. Nessa data, também conhecida por festa das luzes, se acende uma chanukiá, um candelabro de 9 braços. Costuma cair no mês de dezembro do calendário gregoriano.

⁴⁴⁷ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

em casa de qualquer tema que pudesse remeter à Shoah. Esse aspecto de tabu sobre o tema é uma possível influência para a forma como Nice associa passado e presente. Para esse capítulo se destaca a interdição, nesse caso praticamente total, do tema na casa de Nice, especialmente da parte de seu pai. Não se tratava de uma negação, mas de uma recusa ao rememorar.

Pedro e Roberto também conviveram com o silêncio da mãe, ainda que para eles o trauma em si não explique esse comportamento.

Roberto: Sim, o pai não tinha nenhum problema contar. Não sei por que, porque a mãe era tranquila assim, dinâmica. Mas sobre isso ela falava muito pouco, ela não entrava muito em detalhes. Não com mágoa, não sei por quê.

Pedro: Ela omitiu, ela omitiu, não que ela não falava. Ela podia ter falado.

Roberto: Podia.

Pedro: Das irmãs, da madrastra dela que tinham sobrevivido. Que ela sabia que tinham sobrevivido. Ela omitiu. Ela tinha as fotos, a gente olhava aquelas fotos não sabia quem que era, também não falava quem era. Daí foi um golpe de sorte, descobriu eles.

Michel: Vocês em algum momento tentavam perguntar para ela?

Roberto: A gente perguntava, mas também não com tanta ênfase.

Pedro: Não. Nunca perguntei, nem perguntei.⁴⁴⁸

Em contraste, o pai de Pedro e Roberto comentava com frequência sobre seu passado. No entanto, como já analisado no capítulo 2, trata-se dos elementos heroicos e epopeicos do passado, que portanto, se enquadram mais facilmente em uma narrativa “memorável”.

Diante dessa situação, Pedro e Roberto reagiram de maneiras muito distintas. O primeiro com uma obsessão por buscar o máximo de informações sobre o passado, o outro evitando o tema; Pedro chega a falar de Roberto, que “tudo que é relacionado ao Holocausto ele não lê, ele foge.”⁴⁴⁹ Essas duas reações não são, embora pareçam, necessariamente antagônicas, e podem estar presentes inclusive em um mesmo indivíduo, como Helen Epstein, que ao falar de sua própria relação com a Shoah, afirma que guardava as histórias dos pais em um canto do cérebro dentro de uma caixa metafórica selada de ferro, ao mesmo tempo em que se sentia possuída por uma história que nunca viveu e se sentia mais a vontade com pessoas que compartilhavam desse mesmo passado não vivido.⁴⁵⁰ Tanto a fuga como a obsessão denotam a ausência de uma memória impossível de se obter.

Embora fosse menos comum havia sobreviventes que contavam sobre suas trajetórias aos seus filhos desde que estes eram jovens. O entrevistado Phelippe relata que o tema,

⁴⁴⁸ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁴⁴⁹ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁴⁵⁰ EPSTEIN, op. cit., p. 13-14.

embora não fosse corriqueiro em sua casa, ao mesmo tempo não era um tabu, de modo que ele teve contato com certa naturalidade com a história de seu pai.

Phelippe: [...] não era uma coisa muito frequente não. Mas meu pai falava, ele contava. [...]

Michel: Era uma coisa que partia deles [o pai e os tios] pra contar ou você em algum momento também instigava eles a falarem?

Phelippe: Eu nunca instiguei, eu nunca perguntei. Eles me falavam. Meu pai falava. Meu tio falava. Minha tia falava. Mas eu de chegar e perguntar, uma vez, algumas vezes eu perguntei.⁴⁵¹

Outro sobrevivente que contava com mais frequência sua história era o pai de Nélío.

Michel: Quando que o senhor começou a entrar em contato mais com a história dos seus pais? Tanto da sua mãe como do seu pai...

Nélío: Olha, desde a pré-adolescência. Meu pai contava, ele juntava assim os filhos e contava muito pra nós sobre a guerra, o que ele passou, [e também] momentos bons da infância dele. Minha mãe como eu já falei no começo do relato, ela era muito reservada e não tocava no assunto.⁴⁵²

Assim como já foi observado no caso de Pedro e Roberto, o pai de Nélío falava mais a respeito do que sua mãe. Esse recorte de gênero também ficou patente no caso dos pais de Bárbara e Samuel.

Bárbara: Quem não falava era a nossa mãe, mas ela escrevia. [...]

Samuel: Ele [o pai] falava, ele dava entrevista. Ele chegou a dar entrevista para revista, jornais, falava sim. [...]

Michel: E para vocês ele falava, vocês conheciam a história dele?

Samuel: Sim, ele falava.

Bárbara: A gente conhecia também a história da mamãe, mas não em detalhes.

Michel: Então, o pai de vocês em casa comentava?

Samuel: Sim. E também fora, ele deu entrevistas, comentava com as pessoas, com os conhecidos. [...] Muitas pessoas vieram comentar isso depois.

Michel: E a mãe de vocês?

Bárbara: Ela escrevia. Ela contava, mas é que isso mexia com ela. Ela sempre escreveu. Então ela teve publicações na África do Sul, nos Estados Unidos, em São Paulo, Israel também.

Samuel: Claro. Eu acho que existia essa curiosidade sempre. Quando a gente é criança e adolescente também. Mas, de certa forma, minha mãe acabou estimulando isso, embora possa parecer um paradoxo. Ela não queria ver filme de guerra, não gostava disso. Mas quando ela escrevia o livro dela, enquanto estava traduzindo, a gente não sabia o que ela, sentada à mesa da sala, estava escrevendo. E a gente era criança e ficava brincando ali enquanto ela escrevia. E ela de vez em quando me pedia para fazer um desenho, porque eu desenhava. Ela me pedia para fazer os desenhos que ela queria que fossem as ilustrações do livro. Ela descrevia o que ela queria e eu fazia os desenhos. Não sei se estão lá os desenhos...⁴⁵³

A amostra de entrevistados é muito pequena para poder chegar a uma conclusão mais definitiva a respeito, mas há um indício aqui que aponta para a maior frequência de narrativas

⁴⁵¹ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁴⁵² Nélío. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

⁴⁵³ Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

(ao menos orais) de sobreviventes da Shoah homens do que mulheres. As hierarquias entre papéis de gênero que tornam o discurso masculino preponderante no espaço público aparentemente também se refletiram no espaço familiar. Embora o lar seja um espaço designado pela cultura machista e patriarcal como feminino, as memórias da Shoah dizem respeito a eventos da esfera pública, de modo que a voz vista como legítima para narrar esses eventos fosse a masculina – o que talvez auxilie a explicar por que das quatro famílias nas quais ambos, pai e mãe, são sobreviventes da Shoah, em três (Nélio, Pedro e Roberto, Bárbara e Samuel) o pai comentasse mais a respeito de seu passado na Shoah do que a mãe (no caso de Nice nenhum dos dois comentava muito com ela, mas o pai é que impunha uma interdição mais rígida, ao passo que a mãe relatava em determinadas circunstâncias que discutirei mais adiante).

Apesar disso o que é possível observar com clareza é que, mesmo que a Shoah tenha ganho amplo espaço no discurso público e especialmente na comunidade judaica, esse passado permanecia um tema difícil na conversa familiar – ainda que com importantes exceções, como Phelippe, Nélio, Samuel e Bárbara. Uma consequência disso é que, diante do silêncio dos pais, muitos filhos se aproximarão mais das narrativas compartilhadas na coletividade judaica (reforçando a importância dos aspectos analisados no capítulo 3 nos personagens desse trabalho). Em alguns desses casos, essa ausência da narração reverbera em relações difíceis com o passado por parte dos filhos. Esse tema será abordado mais adiante. Antes, porém, é preciso complexificar esse silêncio narrado pelos entrevistados.

4.1.1 Silêncio ou falta de escuta?

Conforme discuti no capítulo 3, o ato de transpor lembranças em uma narrativa requer um papel não somente para aquele que enuncia, mas também para quem escuta. Sem escuta, não há narrativa, especialmente, como afirma Michael Pollak, no caso de lembranças de sofrimento⁴⁵⁴. Também já demonstrei como nas primeiras décadas do pós-guerra essa escuta estava socialmente dificultada. No meio familiar semelhante fenômeno também ocorria. David, por exemplo, admite que o silêncio de seu pai descrito no tópico anterior talvez não se devesse somente ao desejo de superar o passado e evitar sensações tristes, mas também de uma ausência por parte dele, David, de procurar saber mais sobre o passado do pai: “Mas acho também que o fato de que na época não houve grandes interesses da minha parte

⁴⁵⁴ POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989, p. 6.

também. Eu também colaborei dele não citar. Porque como eu via que abalava demais, minha mãe falava: não fale, não pergunte. Eu também fiquei muito quieto nisso.”⁴⁵⁵ Portanto, o silêncio, mais do que mera iniciativa do sobrevivente, é descrito por David como uma espécie de pacto tácito familiar.

Essa situação não se aplica somente a lembranças da infância dos meus entrevistados – quando poderia haver o princípio de poupar os filhos desse passado “pesado” –, como aponta Sandra:

Michel: E mesmo quando cresceram...

Sandra: Quanto a gente [ela e os irmãos] cresceu, isso eu me cobro hoje, eu não sei, acho que não tinha interesse, porque eu não sabia nem direito o que era o Holocausto. É agora que a gente tem Holocausto na escola, se não eu tinha perguntado tanta coisa pra ele.⁴⁵⁶

O que explica essa recusa de perguntar? Harald Welzer e sua equipe, ao estudarem a formação de memórias familiares, apontam para três critérios que precisam ser atendidos para que as gerações seguintes àquela que viveu os eventos em questão apropriem-se dessas memórias como suas: precisam ser abertas o suficiente para que a geração seguinte dê contribuições e acréscimos à narrativa; precisam possibilitar a associação com as experiências dos próprios sujeitos-ouvintes, ou seja, das gerações seguintes; o momento em que a história é contada precisa ele próprio ser uma situação lembrada e com significado emocional para as gerações seguintes.⁴⁵⁷

O primeiro desses critérios talvez tenha se tornado um obstáculo menor a partir da crescente incorporação da memória da Shoah como uma metamemória judaica, portanto, pertencente ao povo judeu, do qual as gerações seguintes também fazem parte, não só como guardiãs, mas como narradoras. O segundo e o terceiro, no entanto, parecem bastante pertinentes para explicar esse silêncio pactuado. O terceiro critério está bastante ausente em casos nos quais os pais evocam essas lembranças em situações inusitadas e por meio de atos-falhos – nesses casos os filhos passam a conhecer a história dos pais, mas não a evocam como uma memória familiar. Somente Phelippe descreveu o momento de “contar histórias” como algo de que se lembra.

A citação anterior da entrevista com Sandra, contudo, permite apontar também para o não atendimento do segundo critério. Especialmente até os anos 1990 (e, como apontarei no capítulo 5, ainda hoje para alguns dos entrevistados) a comparação da Shoah com situações do

⁴⁵⁵ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

⁴⁵⁶ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

⁴⁵⁷ WELZER et al, op. cit.

presente era pouco comum. Assim, a Shoah seria algo incomparável e incompreensível à luz das experiências dos filhos dos sobreviventes. Por isso, na narrativa de Sandra se compreende a ideia de que a experiência do pai era algo totalmente deslocado das suas, que nem sabia direito o que era Holocausto, nem sabia o que perguntar. Como, nessa perspectiva, o passado da Shoah é impossível de ser associado a qualquer situação vivida pelos filhos, estes passam a ver a história dos pais como algo que não lhes pertence, cuja evocação iria emocionar excessiva e desnecessariamente os pais. Paradoxalmente, à medida que, a partir do caso Eichmann, ganhou força o que chamei no capítulo anterior de metamemória judaica da Shoah, a geração de filhos passou a se identificar como portadora desse passado judaico, mas aparentemente não do passado dos próprios pais. Ou seja, em muitos sentidos tornou-se antes e mais uma memória judaica do que memória familiar. Uma passagem da parte final da entrevista com Gilda, que assim como a maioria dos entrevistados citados no tópico anterior descreve que a Shoah não era um tema frequente na conversa familiar, demonstra esse ponto de vista.

Gilda: Mas que bom, valeu, eu gosto de falar sobre [a Shoah], eu gosto. Eu não gostava com o meu [pai]. Veja, quero que você entenda uma coisa disso tudo que nós falamos, Michel. Eu não queria, não é magoar, eu não queria, eu poupava o meu pai, das lembranças e das coisas, sabe, é isso. Poupava ele, bem diferente.⁴⁵⁸

Em outras palavras, não é falar sobre a Shoah, nem conversar sobre os seus pais que incomoda os meus entrevistados (se fosse o caso, provavelmente teriam recusado a proposta de entrevista), mas falar com os pais sobre esse passado.

Gilda ainda acrescenta mais um motivo para esse não-perguntar. Associado a essa incomparabilidade da experiência da Shoah com qualquer experiência própria, surge uma imagem dos pais, também observada por Helen Epstein, como sendo simultaneamente fortes (heróis, agentes da história) e extremamente frágeis⁴⁵⁹. Por isso, ao mesmo tempo que muitos pais, como visto anteriormente, queriam poupar seus filhos dos sofrimentos, muitos filhos se sentiam responsáveis por poupar os pais de qualquer experiência que pudesse abalá-los. A psicóloga Marylink Kupferberg observara precisamente esse fenômeno entre filhos de sobreviventes, o qual descreve como “mutualidade no que diz respeito à superproteção”.⁴⁶⁰ Isso se evidencia no relato de Nice, que não se via autorizada a trazer para casa os típicos problemas da adolescência (afinal, por que importunar os pais com problemas tão pequenos

⁴⁵⁸ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁴⁵⁹ EPSTEIN, op. cit., p. 41.

⁴⁶⁰ KUPFERBERG, Marylink. Zonas de silêncio e segredo familiar: a transmissão interrompida. In: SCHWEIDSON, Edelyn. (org.). *Memória e Cinzas: vozes do silêncio*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 118.

diante do que eles já sofreram?)⁴⁶¹, no de Luís, que afirma que perguntava sobre a Shoah para sua mãe quando criança, mas deixou de fazê-lo quando virou adulto “porque isso era muito forte pra ela”⁴⁶² e também no de Gilda, que aponta se arrepender de permitir que seu pai visse um filme que tratasse do período – ou seja, ela se via na responsabilidade de autorizar ou não que o pai entrasse em contato com algo que o remetesse ao próprio passado.

Gilda: Eu acho que as vezes ele ficava, se eu vendo um filme daí eu via ele chorar, eu sabia, eu precisava ver ele chorar já me arrependia de deixar ele ver esse filme. Nunca vou me esquecer quando eles foram ver a Lista de Schindler. Acabei com os dois, com a mãe e com pai, de tanto que meu pai chorou, tadinho. Então eu evitava essas coisas, sabe, eu não queria deixar eles....⁴⁶³

Todo esse cuidado não significava, porém, que necessariamente a geração sobrevivente não desejasse falar a respeito. A seguir aponto alguns casos em que os pais falavam do tema, mas com outras pessoas ou fora do ambiente familiar.

Gilda comentou em dado momento da entrevista que, quando ficou mais idoso, seu pai passou a comentar sobre sua experiência na Shoah em algumas circunstâncias.

Michel: E a senhora falou que alguns momentos o seu pai comentava algumas coisas... Em que situações que ele comentava esse tipo de coisa?
Gilda: Sabe que eles almoçavam aqui os dois [o pai e a mãe], sábado. Eu trazia ele e as vezes as crianças perguntavam. Zeide⁴⁶⁴, como que era Zeide? Assim? Como que era assado? E aí ele contava algumas coisas pra eles, falava. Assim, sem mais, sem menos, sabe como, o assunto vinha na mesa. E aí minha mãe as vezes me olhava, pra mudar de assunto, sabe. Ele chorava, triste.⁴⁶⁵

Enquanto Gilda e sua mãe se viam na obrigação de evitar que o sobrevivente entrasse em contato com esse passado sensível, o próprio, mesmo que se emocionando (por motivos óbvios e justos) não parecia querer evitar o tema, por mais triste que fosse, e por isso conversava com os netos a respeito.

Nice trouxe uma situação semelhante ao ser perguntada a partir de que momento ela se lembrava de saber que seus pais eram sobreviventes da Shoah, ao que Nice respondeu, após alguns instantes de silêncio:

Foi uma coisa assim, que nem você é adotado e ficar sabendo aos poucos. Não tem uma data fixa. Foi acho que naturalmente, aos poucos, pelo fato de eles terem aquilo [aponta para o braço, em referência aos números marcados em Auschwitz] chamava a atenção, falavam meio por cima. [...]⁴⁶⁶

⁴⁶¹ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁴⁶² Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

⁴⁶³ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁴⁶⁴ Zeide é a forma carinhosa de se referir aos avôs em idish, algo como “vovô”.

⁴⁶⁵ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁴⁶⁶ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

Esse trecho já evidencia o não atendimento a um dos critérios da consolidação da memória familiar de Welzer et al. Não havia, no convívio familiar de Nice, um momento de evocar essas histórias, mesmo que elas se fizessem presentes subterraneamente. A entrevista prosseguiu da seguinte forma.

Michel: O seu pai, a senhora falou que era tabu, não falava nada. A sua mãe também era nada nada?

Nice: Nada. O que, alguma coisinha. Quem, como que começou, te interessa já saber, como que começou a falar? Minha filha mais nova ela estava com 9 anos, 3º ano, 4º ano [em uma escola não-judaica] [...] E aí eles têm aquele costume de fazer trabalhos, e pediu pra cada um fazer um assunto. E minha filha pegou um gravador e ela fez uma entrevista com a minha mãe sobre o Holocausto. Antes do filme do Spielberg, como que se chamava... Schindler. [...] Aí minha filha fez essa entrevista e tinha um *tape* e ela fez, e a minha mãe falou, eu não assisti esse *tape*, eu não vi. [...] E aí minha mãe falou pela primeira vez, ela contou. Só que eu não conheço a [inaudível]. Então, você entendeu. [...] E aquele *tape* ali, eu não me lembro o que ela falou, que pena que eu não escutei. Ela ali começou a falar, aí ela começou a falar. E aí veio o filme de Schindler, aí veio a entrevista que eles fizeram.⁴⁶⁷

Esse fragmento demonstra que o silêncio da mãe de Nice talvez se devesse mais a uma interdição do marido (também sobrevivente), para quem o tema era um tabu, e da filha, que pretendia estar assim poupando os pais de sofrimentos – e também a si mesma, afinal nunca escutou a gravação e afirmou ter assistido somente uma vez a gravação da Shoah Foundation com seus pais – do que por uma vontade própria de não falar.

Porém, em alguns casos os próprios sobreviventes poderiam não se sentir à vontade de compartilhar com seus filhos as lembranças, mas o faziam com outras pessoas. Mesmo o pai de Nice, segundo o relato de Phelippe (que era seu sobrinho), falava sobre seu passado quando se reunia na casa do irmão, pai de Phelippe⁴⁶⁸. Tal situação não é incomum, como observa Natasha Burchardt, que relata um caso de até certa decepção de uma filha de sobreviventes ao constatar que sua mãe, que pouco lhe contava de seu passado, conversava com o genro a respeito. Assim, silêncios poderiam se romper diante de outras pessoas que não os filhos.⁴⁶⁹

Ainda há casos de sobreviventes que se calavam diante da família, mas falavam perante terceiros. O pai de Joel, que silenciara por décadas, se tornou muito ativo em contar sua história publicamente a partir da década de 1990. Com a família, contudo, essa mudança não necessariamente ocorreu.

⁴⁶⁷ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁴⁶⁸ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁴⁶⁹ BURCHARDT, Natasha. Transgenerational transmission in the families of Holocaust survivors in England. In: BERTAUX, Daniel; THOMPSON, Paul (orgs.). *Between Generations: Family Models, Myths & Memories*. Piscataway: Transaction Publishers, 2005, p. 123.

Michel: Foram uns quase 50 anos de silêncio, de mais ou menos silêncio. E, você durante esse período, a essa altura, anos 90, 2000, o senhor já era um adulto. Durante esse período, você em algum momento perguntou mais pro seu pai, houve algum...

Joel: Ele falava em público e respondia as mais diversas questões, mas você sabe que eu não me atrevi a entrar em detalhes com ele, porque eu tinha medo da [pausa] intimidade entre pai e filho às vezes é ruim, às vezes uma pessoa de fora pudesse até perguntar e ele dá a resposta do jeito peculiar dele, mas eu não me atreveria, nem meus irmãos, a tocar no assunto. Interessante, porque era tipo um tabu assim, a gente não sabia a reação dele que poderia talvez machucá-lo. Então a gente preferiu não entrar no assunto.

Michel: Mesmo depois que ele começou a dar palestras, publicar o livro?

Joel: Mesmo depois. [pausa] A gente... Virou um tabu. Interessante, né.⁴⁷⁰

A partir das entrevistas é possível primeiramente confirmar que por muitos anos a maioria dos sobreviventes da Shoah falou pouco ou nada sobre o seu passado, o que já seria de se esperar realizada a discussão do capítulo 3. Para esse silêncio contribuíram muitas vezes os próprios filhos dos sobreviventes, seja por não conseguirem conectar ou ver relevância para o seu presente, seja pela responsabilidade que sentiam de não provocar novas emoções negativas nos meus pais. Quando, a partir do final dos anos 1970 e com mais intensidade a partir da década de 1990 a voz dos sobreviventes ganhou espaço na esfera pública, especialmente na comunidade judaica, o panorama no convívio familiar, contudo, pouco se modificou. Portanto, a consciência de um significado especial (não só o conhecimento) em ser filho ou filha de sobrevivente da Shoah foi tardio e posterior a consciência de uma memória especificamente judaica. Isso indica novamente para um peso grande para a memória desenvolvida em outros espaços, com destaque para a comunidade judaica, na construção das memórias entre os filhos de sobreviventes, especialmente no caso dos filhos de sobreviventes cujos pais ou mães não falavam nem mesmo perante a comunidade (afinal, Joel, por exemplo, mesmo que não como parte da rotina familiar, pôde escutar a história do pai), casos de Gilda, Sandra, David e Pedro e Roberto (no caso da mãe deles).

4.1.2 Transmissões fragmentadas

A ausência, na maior parte das famílias de meus entrevistados, de momentos de “contar histórias” sobre a Shoah, não significa, entretanto, que o tema não se fizesse presente de outras formas no convívio familiar desses sujeitos.

O psicanalista Marcelo Viñar aponta que frequentemente a transmissão intergeracional de lembranças traumáticas ocorre de formas que são, por sua vez, também traumáticas.

⁴⁷⁰ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

Algunos se hunden en el silencio de la reserva, la soledad y desolación de sus pesadillas. Otros crean un relato catártico, estereotipado, donde se repite insistentemente los detalles siniestros de la experiencia vivida. Cualquiera sea el extremo adoptado, el silencio o la palabra catártica, la calidad de los vínculos queda marcada, herida⁴⁷¹

Nesses casos não se constitui, ou ao menos não plenamente, o que Welzer chamara de memória familiar, e afeta a relação que os filhos terão com os pais, mas também como se relacionarão com esse passado diante de suas próprias vidas e do mundo. Assim, muitas vezes, a relação que os filhos tiveram com o passado do pai ou da mãe foi através das expressões do trauma dos mesmos e não de uma narrativa. Gilda, por exemplo, que evitava abordar o tema com seu pai e conhece poucos detalhes da trajetória deste, ainda no início da entrevista narra episódios de pesadelos noturnos de seu pai. “Daí quando ele gritava: Não, não, não! Eu me levantava dizia: pai, pai, pai, você tá sonhando? Ele dizia: Tô, sonhando em [inaudível]. Quer dizer, é uma coisa que realmente, como é que poderia sair da minha cabeça?”⁴⁷²

Como comentado anteriormente, Joel e seu pai pouco conversavam sobre a Shoah em casa. Ainda assim afirma ter incorporado certas sensações como se de nascimento, ou seja, não através de uma narrativa coesa.

Michel: Qual que é a primeira lembrança que o senhor tem de saber que é, que seu pai é um sobrevivente do Holocausto?

Joel: Ele falava algumas coisas. Ele falava, mas a gente [ele e os irmãos] foi sentindo, [procura palavra] foi sentindo ele falando algumas coisas, mas [pausa], eu acho que a gente foi incorporando isso, mas não sei te dizer quando, mas a gente já nasceu incorporando essa mágoa, esse sofrimento, esse, essa vida difícil que ele teve [...]⁴⁷³

Por isso, ele afirma que “[...] alguns respingos daqueles traumas a gente acabou absorvendo. E por incrível que pareça, parece que não digo hereditário, mas alguns traumas foram, permearam pela gente. Interessante.”⁴⁷⁴ Joel se mostra muito consciente desses efeitos e procura minimizá-los, pois completa: “Eu tô tentando não passar pros meus filhos, que de vez em quando uma pequena parcelinha eu acabo levando, porque, [procura palavras] passa, passa.”⁴⁷⁵

Já em outros casos essa transmissão fragmentada, através das expressões traumáticas, gerou tensões internas nas famílias.

⁴⁷¹ VIÑAR, Marcelo. Violencia política extrema y transmisión intergeneracional. *Conferencia en Fondation de Nant*, 2007, p. 8.

⁴⁷² Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁴⁷³ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

⁴⁷⁴ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

⁴⁷⁵ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

Michel: De que forma você considera que essa memória do Holocausto ela constitui quem você é, como pessoa?

Nice: Muito. Muito distímica, muito pessimista, acho que muito assim. Por exemplo, quem é filho de Auschwitz não tem adolescência, não teve o direito de ser rebelde, não teve, sabe, quando você não tem direito a nada. Não é como a sua geração. Ah, é rebelde, é aborrecência, não sei o que. A gente tinha que ser adulto e não tem chance de você ter tido... porque a tristeza e o drama ele sobreveio e não te permitiu ser, ter aquelas etapas normais. Você tinha que sofrer, você só sofria. Não teve aquela liberdade, porque era muito pesado.⁴⁷⁶

Como consequência, Nice descreve que a Shoah era para ela como um fardo; foi após casar e sair da casa dos pais que ela conseguiu estabelecer uma relação melhor com o passado dos pais e com os próprios.

Portanto, não posso definir o silêncio aqui como uma de fato ausência do tema, pois ele se fazia presente. Porém como afirma Kupferberg, essa exposição aos traumas parentais não se constituía como narrativa, mas expressões enigmáticas de uma história passada aos pedaços e vivenciada, nas palavras dela, por osmose.⁴⁷⁷ Como analisarei no capítulo 5, essa transmissão fragmentada pode resultar em dificuldades para elaborar esses traumas no presente, enquanto filhos de sobreviventes cujos pais contavam sobre seu passado, como Phelippe, Bárbara ou mesmo Joel (que ao menos teve acesso à trajetória de seu pai, embora não em casa) farão essa elaboração com menos percalços.

4.1.3 A transmissão por outros meios

Na ausência (ou presença fragmentada) da narrativa parental, muitos filhos de sobreviventes foram buscar em outros meios esse passado de seus pais. Além das narrativas compartilhadas na comunidade judaica analisadas no capítulo 3, como já abordado no capítulo 2, não foram poucos os filhos de sobreviventes da Shoah que empreenderam viagens para locais simbólicos gerais da Shoah (Auschwitz principalmente) ou específicos relacionados à história de seus pais.

Dessa forma, as narrativas que meus entrevistados me relataram não foram construídas somente pela transmissão parental, mas também por outras fontes – e diante do silêncio de muitos pais, essas fontes talvez tenham tido papel até maior do que a própria memória familiar.

Diversos filhos de sobreviventes apontam filmes como referências para constituição de suas memórias da Shoah. No capítulo 2 foi possível observar como o entrevistado Nélcio se

⁴⁷⁶ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁴⁷⁷ KUPFERBERG, op. cit., p. 115.

valia de referências filmicas para conseguir imaginar a trajetória de seus pais. Assistir a filmes ou programas televisivos pôde em alguns casos inclusive representar o momento de “contar histórias”, ausente na maioria das famílias com relação à Shoah, e que se constitui, como já discutido por Welzer et al, em um marco de memórias por si mesmo. É o caso de David, que embora afirme não ter compreendido muito do conteúdo como adolescente, lembra-se de ter visto a série televisiva “Holocausto”, transmitida no final dos anos 1970⁴⁷⁸. O momento de assistir a essas mídias representou para muitos de meus entrevistados o momento de se emocionar ao entrar em contato com essa história entendida como sua (momento este que muitas vezes não era possível de ocorrer no contato com os pais), como demonstra Joel:

Ah, sempre que tem um filme, uma produção, essas últimas do Spielberg, filmes mais históricos, me emocionam, tipo “A lista de Schindler”, “Anne Frank”, você se sente próximo ao filme e a história e você se identifica com aqueles personagens. Não é muito difícil você se emocionar e [procura palavras] é difícil falar assim em detalhes. É mais profundo, né. Então, mexe, mexe, se você quer falar que mexe, essas coisas mexem com você, mexe.⁴⁷⁹

Semelhante é o caso de Gilda, que evitava provocar sentimentos tristes no pai, mas afirma assistir diversos filmes sobre a Shoah e se emocionar (mesmo diante de outras pessoas tomarem diante dela postura semelhante a que ela tomava diante do pai): “minha amiga: Gilda [na entrevista usou o nome real], nem veja, deixe pra outra hora. Mas eu sempre vejo, sempre sempre sempre.”⁴⁸⁰

Muitos outros relatam interesse especial em filmes sobre a temática e estas mídias como ferramentas para compreender a história, a trajetória de seus pais e a si mesmos.

Para Pedro, por exemplo, filmes e pesquisas em sites especializados como o do Yad Vashem, são fontes para descobrir mais sobre sua própria família: “tô sempre pesquisando, tentando achar algum gancho. Tentar achar alguém da família. Sempre procurando.”⁴⁸¹ Abrangendo para além da história da própria família, Nice também afirma se valer de filmes e livros para compreender esse momento da História.

Michel: Você diz então, em relação à gravação dos seus pais [para a Shoah Foundation] em si você não procura rever. Mas quando tem filmes, esse tipo de coisa, em geral, não específico dos seus pais?

Nice: Pra mim filme livro, etc. é... sabe uma terapia, assim, que você vê, e você junta aquilo bate com isso. É um tratamento pra mim. Vamos dizer assim, é uma descoberta. A ficha caiu, a ficha caiu. É como se tivesse fazendo análise ou terapia.⁴⁸²

⁴⁷⁸ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

⁴⁷⁹ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

⁴⁸⁰ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁴⁸¹ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁴⁸² Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

É possível observar, portanto, que, diante de uma comunicação fragmentada e escassa entre pais e filhos sobre a Shoah, uma memória mais institucionalizada e mediada por marcos como a própria coletividade judaica, monumentos, museus, filmes, livros, etc. – ou seja, o que Jan Assmann define como memória cultural – frequentemente se sobrepõe a memória que o mesmo autor denomina de memória comunicativa, aquela transmitida oralmente de indivíduo para indivíduo⁴⁸³. Aleida Assmann, porém, alerta que essa passagem da memória comunicativa para a cultural (que tende a ocorrer de qualquer forma à medida que o número de sobreviventes vivos se reduz, mas que, pelos motivos já analisados, tendeu a ocorrer já antes) pode ser problemática. Enquanto a transmissão da memória comunicativa segue mecanismos, embora não desinteressados, mas múltiplos e complexos como são os indivíduos, a transmissão da memória cultural depende da mediação de mídias e instituições, as quais estão muito mais sujeitas às relações de poder e aos interesses dos setores dominantes dessas relações. Por isso, essa passagem seria idealmente, para essa autora, acompanhada de crítica e reflexão, o que nem sempre é o caso.⁴⁸⁴ O resultado disso, como já apontei anteriormente, é que, apesar do convívio direto e mais intenso com os sobreviventes da Shoah, a formação de memórias sobre a Shoah entre os filhos, em especial aqueles cujos pais ou mães pouco contavam de sua trajetória (seja por refreamento próprio ou dos filhos), foi marcadamente influenciada pelas metamemórias outras com as quais entraram em contato, notadamente as da comunidade judaica, uma vez que, além das instituições judaicas se apresentarem como as grandes “empreendedoras da memória”, a coletividade judaica desempenhou um papel muito presente na formação de muitos desses indivíduos, especialmente nos primeiros anos da família no Brasil. Consequentemente, as narrativas apresentadas pelos filhos dos sobreviventes se aproximam bastante daquelas verificadas no capítulo 3 sobre a imprensa comunitária, especialmente nos últimos 30 anos, a partir do que chamei de “explosão narrativa”.

4.2 DEVER E RESPONSABILIDADE

*Sandra: Eu acho que isso aí tem que ser passado pra todo mundo, isso aí jamais pode ser esquecido, jamais pode morrer. Tem que cutucar, tem que falar, pra todo mundo ficar sabendo, que foi uma parte horrorosa [...]*⁴⁸⁵

⁴⁸³ ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*. n. 65, p. 125-133, 1995, p. 126.

⁴⁸⁴ ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p. 19.

⁴⁸⁵ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

Lembrar da Shoah evoca sentimentos diversos entre os meus entrevistados. Gilda, por exemplo, manifesta raiva:

Gilda: [...] Quando eu vejo um filme, que daí eu já vejo meu pai, que daí eu já vejo a família, que daí eu já vejo os outros judeus e tudo... Sangue borbulha.
 Michel: E o que passa na sua cabeça quando o sangue borbulha?
 Gilda: Raiva. Raiva. Muita Raiva. Raiva. Por que que os judeus permitiram? [pontua a frase com batidas na mesa] Por que que não foram embora? Por que não fizeram nada? Nem podiam fazer. Mas é que sai raiva.⁴⁸⁶

Para além da discussão entre agência e passividade já realizada no capítulo 2, o que se observa a partir do fragmento da entrevista de Gilda é uma relação bastante particular com a Shoah. Não há distanciamento (cabe retomar do capítulo 2 que Gilda passou sua infância na Polônia do pós-guerra e narra essa experiência como uma continuidade daquela do pai) e a relação se dá pela raiva. A já citada autora Helen Epstein também observou esse tipo de argumento em alguns dos seus entrevistados, como o caso de um rapaz que se assustava consigo mesmo ao constatar que, apesar de ser uma pessoa não violenta, fantasiar em bater, torturar e mutilar nazistas⁴⁸⁷.

É interessante notar que enquanto entre os sobreviventes é comum o trauma se manifestar através do medo, como se aquele momento do passado permanecesse no presente – vide os sonhos do pai da própria Gilda –, entre os filhos e filhas o medo aparece pouco (exceção talvez de Nice, embora seja mais uma cautela do que medo), abrindo espaço mais para a raiva. Adiante analiso como muitos membros dessa segunda geração associam a Shoah à percepção do antissemitismo no presente. Mesmo nesses casos, entretanto, o fazem menos em tom de insegurança e temor e mais para demonstrar e justificar a necessidade da capacidade de se defender.

Outro sentimento que aparece é o de orgulho, o que, como visto, no capítulo anterior, é uma possibilidade recente. Joel se mostra muito orgulhoso da capacidade do pai de reconstruir sua vida⁴⁸⁸, enquanto Luís, mesmo sabendo pouco da história de sua mãe, demonstra orgulho dos ensinamentos que ela lhe transmitiu, os quais ele interpreta como sendo derivados da sua experiência na Shoah.⁴⁸⁹

Todavia, o sentimento que aparece com mais frequência, repetindo-se em diversas entrevistas e em diversos momentos de uma mesma entrevista, é o do “dever de lembrar.” É essa reflexão que a entrevistada Sandra evoca na passagem que abriu esse subcapítulo ao

⁴⁸⁶ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁴⁸⁷ EPSTEIN, op. cit., p. 31.

⁴⁸⁸ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

⁴⁸⁹ Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

utilizar repetidas vezes expressões imperativas: tem que ser passado pra todo mundo, jamais pode ser esquecido, jamais pode morrer, tem que cutucar, tem que falar. Bruna Rodrigues Pereira aponta, em sua dissertação, como esse dever tem ele também a sua própria historicidade, e que de modo algum estava estabelecido no imediato pós-guerra⁴⁹⁰. Na atualidade, porém, tal como ela nota no caso de instituições judaicas, os filhos e filhas de sobreviventes se veem imbuídos de um dever de recordar a Shoah.

Por dever entendo um sentimento de obrigação ou dívida. No capítulo 5 analisarei uma série de relações que esses indivíduos traçam entre passado e presente e ações que elas engendram, as quais, no entanto, não necessariamente são motivadas por uma sensação de dever. Estas relações sem necessariamente haver dever são expressas mais como elaborações da própria pessoa, enquanto que as ações motivadas por dever são expressas pelos filhos e filhas de sobreviventes como uma obrigação perante algo ou alguém, que os deixaria incompletos se não realizado, que precisam fazer por outros e não somente por si mesmos. Essa distinção pode ser observada em muitos dos casos pela linguagem empregada, como as expressões imperativas de Sandra.

Essa percepção de dever é criada e se manifesta de diversas formas. Em alguns casos há a sensação de estar em dívida diante dos sacrifícios que os pais tiveram que fazer para sobreviver (e, conseqüentemente, para que o filho ou a filha pudessem nascer). E, sendo os pais muitas vezes os únicos sobreviventes da família, recai sobre a nova geração a responsabilidade de realizar aquilo que os diversos ramos cortados da família jamais puderam. O entrevistado Nélío exprime isso com precisão ao enfatizar, em mais de uma oportunidade da entrevista, o fato de seus pais terem sido os únicos sobreviventes de suas famílias.

Michel: Em que medida pra você, você considera que é importante pra sua constituição de si o fato de ser filho de sobreviventes?

Nélío: Eu acho que na verdade eu posso dizer que é um privilégio. Primeiro, meus pais poderem dar sequência, descendência deles, porque seres humanos a gente não se mede estatisticamente, cada um é um, mas pra ter uma ideia, de 7 irmãos [o pai] foi o único sobrevivente e pelo lado da minha mãe ela foi a única sobrevivente. O que nós [ele e as irmãs] sentimos bastante, principalmente em relação ao meu pai, que era mais possível falar, ele carregou na vida, um sentimento de culpa, um remorso. Por que ele [sobreviveu]?⁴⁹¹

A recorrente culpa do sobrevivente, já abordada nessa dissertação com fundamentação em Primo Levi, é transformada na segunda geração, no caso de Nélío, em uma sensação de privilégio que acarreta na responsabilidade de honrar aos parentes que não sobreviveram.

⁴⁹⁰ PEREIRA, Bruna Rodrigues. A memória do Holocausto pelas instituições judaicas brasileiras *FISESP e CIP (1945-1950)*. 114p. Dissertação (mestrado em História). UFRJ. Rio de Janeiro, RJ, 2017.

⁴⁹¹ Nélío. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

Nélio encara essa responsabilidade como algo positivo (um privilégio). Mas esse não necessariamente é o caso. Helen Epstein, ao descrever a si mesma, caracterizou essa responsabilidade com uma conotação mais negativa. “Eu queria ser ordinária, livre da História, não um milagre, mas somente um fruto do acaso.”⁴⁹² Dentre os meus entrevistados já apontei anteriormente que Nice, especialmente ao recordar sua juventude, assemelha-se a Epstein nesse sentido, ao descrever ser filha de sobreviventes como algo essencialmente ruim.

Michel: Em que sentido você acha que é ruim?

Nice: No sentido de peso, de responsabilidade, de, como que é que a gente diz, de karma, de energia ruim mesmo. É horrível, muito horrível. Sempre achei⁴⁹³

Essa espécie de ressentimento em relação à condição de filho de sobrevivente é muito recorrente no livro de Epstein, mas apareceu somente na entrevistada acima citada no meu caso. Três fatores me parecem relevantes para explicar essa diferença. O primeiro foi o maior estranhamento com que os sobreviventes da Shoah (e suas famílias) foram recebidos entre os próprios judeus nos EUA (fazendo com que ter esse passado fosse percebido como algo ruim) quando comparado ao Brasil – cabe notar que Nice nasceu e passou parte da infância em Israel em um período no qual a imagem dos sobreviventes da Shoah também era fundamentalmente negativa (embora a trajetória seja similar a de Roberto, o qual não manifesta esse ressentimento, ainda que, de fato, menos interesse que o irmão mais novo e já nascido no Brasil, Pedro). O segundo fator é a já descrita transformação atribuída ao papel da vítima em alguém cujo discurso não só é tão, como mais legítimo como portador da verdade e de lições - processo este que estava somente se iniciando quando da pesquisa de Epstein nos anos 1970. Finalmente, considere-se o fato de que a maioria dos pais e mães dos entrevistados de Epstein (ou seja, os sobreviventes) ainda estavam vivos, o que não é o caso dos meus entrevistados (mesmo no caso dos poucos sobreviventes vivos, já estão, no final da segunda década do século XXI, com idade bastante avançada); e não é bem visto manifestar ressentimento em relação aos mortos ou muito idosos, de modo que isso se expressou menos nas minhas entrevistas.

Embora a maioria dos meus entrevistados encare isso como algo positivo e não como um peso, a noção de carregar uma responsabilidade permanece. Assim podemos compreender que o psicanalista Paulo Blank (cuja mãe é sobrevivente da Shoah) represente-se como “uma

⁴⁹² Tradução livre de “I wanted to be ordinary, free of history, no miracle but just a matter of course.”. EPSTEIN, op. cit., p. 170.

⁴⁹³ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

espécie de guarda-livros de minha mãe”⁴⁹⁴ e afirme que “fui adquirindo a sensação de que havia sido treinado para uma tarefa que agora era chamado a exercer.”⁴⁹⁵ Essa tarefa é o ato de lembrar e passar adiante, evocado pela entrevistada Sandra na citação que abriu essa seção.

O entrevistado Roberto aponta para uma materialização dessa tarefa. Para ele, lembrar da Shoah faz com que sinta uma necessidade de se destacar e mostrar o valor dos judeus para o mundo. Respondendo se, na sua opinião, a Shoah impacta em decisões e escolhas da sua vida, ele afirma que

[...]Se o mundo inteiro, digo no mundo inteiro em boa parte isso aconteceu antes do Holocausto e depois do Holocausto também, deprecia um judeu, de uma certa forma isso fica em você, e você tem que provar pra todo mundo que você não é aquilo que aquela grande sociedade de outras etnias e religiões diziam de você. De que forma que você faz isso aí? Tentando se destacar. [...] Então a tendência do judeu é se destacar ou mostrar algum judeu que se destacou.⁴⁹⁶

Além de contrapor argumentos antissemitas, destacar-se seria um dever no sentido de vingar os mortos, como a entrevistada de Helen Epstein, que tratara a vitória no concurso de miss EUA como uma vitória sobre Hitler⁴⁹⁷. Por vezes, como já visto para outras situações, o dever pode se transformar em um peso (o que fazer com quem não se destaca?).

Um aspecto recorrente que colabora para essa sensação de dever não meramente diante dos pais, mas talvez ainda mais diante dos familiares mortos e quiçá da parcela do povo judeu que foi assassinada, reside no nome dos próprios indivíduos. Não são poucos os filhos de sobreviventes que receberam seus nomes em homenagem a parentes mortos. De fato, é preciso pontuar que é comum nas famílias judias atribuir o nome em homenagem a um antepassado falecido. Porém, essa homenagem passa a ter outro caráter quando a circunstância de morte desse antepassado se deu na Shoah – em muitos casos o membro da segunda geração sequer receberia esse nome não fosse a Shoah, pois o familiar em questão ainda estaria vivo quando de seu nascimento. É o caso de Samuel, Luís e David, cujos nomes verdadeiros são homenagens a avós e tio que morreram na Shoah. Ainda que isso não necessariamente ocorra, gera-se mais uma condição para que essa pessoa sinta um dever de cumprir uma missão que não foi realizada pelo familiar morto. Aos filhos fica, neste caso, segundo Marylink Kupferberg, a missão – impossível – de desfazer a vivência da Shoah e realizar aquilo que o nazismo impediu que ocorresse.⁴⁹⁸ Um caso paradigmático e conhecido é

⁴⁹⁴ BLANK, Paulo. A memória de minha mãe. In: SCHWEIDSON, Edelyn. (org.). *Memória e Cinzas: vozes do silêncio*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 73.

⁴⁹⁵ BLANK, op. cit., p. 75.

⁴⁹⁶ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁴⁹⁷ EPSTEIN, op. cit., p. 303.

⁴⁹⁸ KUPFERBERG, op. cit., p. 111-112.

o do cartunista Art Spiegelman que, ainda que não tenha recebido o mesmo nome do irmão morto, retrata no seu clássico *Maus* o sentimento de dever, impossível de cumprir, de substituir para os pais o primogênito morto na Shoah⁴⁹⁹. Kupferberg inclusive aponta essa missão irrealizável que se inicia frequentemente na nomeação do indivíduo como um dos motivos pelo qual o processo de luto sem elaboração se prolongou nas gerações seguintes aos sobreviventes, cujas consequências serão pormenorizadas no próximo capítulo.

Até agora havia apontado diversos motivos que aproximavam a forma de filhos e filhas de sobreviventes da Shoah de lidarem com o passado com a maneira com que isso é realizado na comunidade judaica em geral. Aqui, no entanto, observa-se algumas particularidades dessa geração, ainda que a já mencionada Bruna Pereira aponte que esse dever de lembrar tenha sido incorporado pelas instituições comunitárias; mas dificilmente com efeitos psicológicos semelhantes sobre os indivíduos.

Essa missão de lembrar se aplicaria inclusive, e talvez primariamente, à própria comunidade judaica. É como judeus que lhes cabe essa missão de não esquecer. Por isso muitos dos filhos de sobreviventes sentem que as gerações seguintes à sua (ou mesmo pessoas da mesma idade sem essa história familiar) por vezes não dão suficiente valor para essas memórias. Nesse sentido Gilda não vê nas gerações seguintes o mesmo vínculo: “Veja bem, eu acho que Holocausto é uma coisa que nasceu comigo e vai morrer comigo. Com a minha geração.”⁵⁰⁰ Nice aponta na mesma direção: “É da minha geração. Não é a da comunidade, porque tem na comunidade quem não passou isso, nossa, é outra, é outro comportamento assim. Quem não passou pode até falar, mas não tem aquela coisa íntima, assim, muito profunda.”⁵⁰¹ Mesmo com a centralidade que a Shoah adquiriu na comunidade muitos sobreviventes tem a percepção de Phelippe de que “eu sinto assim que as novas gerações [de judeus] parece que não tão ligadas como a minha.”⁵⁰² Evidentemente que as gerações seguintes não terão o mesmo tipo de vínculo, mas as fontes escritas dificilmente permitem afirmar que esse vínculo seja tão menos intenso – pelo contrário, as fontes apontam para um ganho de espaço do tema a partir dos anos 1990. Sandra tem, diferente da maioria dos outros entrevistados, a percepção de que a Shoah se faz mais presente na comunidade judaica hoje em dia:

Sandra: Olha, eu acho que as coisas estão melhorando. Eu acho que as pessoas, os jovens estão levando muito mais a sério do que na minha geração de jovem. Que

⁴⁹⁹ SPIEGELMAN, Art. *Maus: a história de um sobrevivente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁵⁰⁰ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁵⁰¹ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁵⁰² Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

antes era uma coisa muito fresca, tinha acabado de acontecer, ninguém falava muito. Depois da instituição dos museus, todos, no mundo que eu tô falando, depois dos artigos, depois dos depoimentos dos sobreviventes pelo mundo que a gente vê, ouve, assiste, lê, a consciência mudou. De toda a coletividade. Por isso que eu acho que é imprescindível tudo, o teu trabalho, e tudo que tá acontecendo, e cada vez mais.

Sandra parece mais otimista em relação ao sucesso dessa missão de lembrar que os demais, mas praticamente todos os entrevistados compartilham desse dever de construir (ou, na ótica deles, preservar) a memória da Shoah, primeiramente, dentro da comunidade judaica, e desta de fazer o mesmo trabalho para a sociedade mais ampla.

A análise do dever de lembrar levanta duas questões importantes. O que deve ser lembrado? Perante quem esse dever deve ser exercido e quem deve ser lembrado?

Conforme discuti na introdução dessa dissertação a memória é necessariamente seletiva, portanto o que é lembrado e, mais ainda, o que é enunciado, é sempre um recorte dos acontecimentos. Essa primeira questão, do que deve ser lembrado, já foi parcialmente discutida no capítulo 2. A análise das narrativas dos filhos e filhas de sobreviventes sobre a trajetória de seus pais e mães revela um esforço para demonstrar a agência dos sobreviventes. O sofrimento e martírio dos judeus na época da Shoah se faz evidentemente presente, mas cumpre na narrativa o papel de demonstrar o tamanho dos obstáculos que tiveram que ser superados pelos protagonistas da narrativa, os sobreviventes. Mesmo nas narrativas mais amplas sobre o período compartilhadas na coletividade judaica, nas quais o que chamei de narrativa da tragédia se faz mais presente, a ênfase dada ao protagonismo dos sujeitos (já não mais restrita à resistência armada) ainda é muito evidente, especialmente a partir dos anos 1990, quando os sobreviventes se tornaram os grandes protagonistas dessas metamemórias. Em publicações, cerimônias, eventos e viagens relacionadas à Shoah é comum, especialmente - mas não somente - entre os setores mais nacionalistas, entoar a frase (que se tornou uma espécie de *slogan*) “*Am Israel Chai*” (“O povo de Israel vive”⁵⁰³). Como já analisado no capítulo anterior, embora não adotando mais a narrativa progressiva do presente como um todo superando o passado, persiste uma visão do povo judeu do presente como, diferentemente do passado, forte, independente, agente de seu próprio destino que, justamente devido a essa autotransformação (e não por mudanças na sociedade global como talvez acreditasse a narrativa progressiva), seria capaz de evitar uma nova e para eles potencial Shoah. Portanto, assim como ocorre em diversas outras narrativas sobre o passado

⁵⁰³ Geralmente “Am Israel” (povo de Israel) se refere, tal como nas fontes bíblicas aparece com frequência “Filhos de Israel”, ao povo judeu como um todo – pois na Torá Israel seria o nome recebido pelo terceiro patriarca do povo judeu, Yaacov, fazendo dos judeus os filhos de Israel -, e não ao Estado de Israel, ainda que sejam justamente os setores mais conectados ao movimento sionista que utilizem com mais frequência a expressão “Am Israel Chai.”

(especialmente na memória familiar) há uma tendência, conforme afirmam Welzer et al⁵⁰⁴, de lembrar e contar aquilo que se encaixa em um modelo narrativo socialmente estabelecido, o que no caso (e como o mesmo estudo de Welzer et al atesta, não somente para a Shoah) é a agência e o heroísmo.

Esse foco pode, contudo, se mostrar problemático. Natasha Burchardt aponta o desconforto que isso ocasiona entre aqueles filhos e filhas de sobreviventes que não conseguem encaixar a trajetória de seus pais nessa narrativa heroica.⁵⁰⁵ A expansão do conceito de resistência judaica na Shoah a partir do anos 1970 possibilitou abarcar nesse paradigma da resistência um maior leque de atitudes, mas continuou a, de certa forma, exigir encaixar o passado nesse modelo, não resolvendo o problema de encaixar outros tipos de ação. O que fazer com a memória de quem não resistiu de nenhuma forma? E de quem de alguma forma colaborou com nazistas acreditando poder se salvar (caso dos policiais judeus dos guetos, por exemplo)? Isso ajuda a explicar a praticamente total ausência nas narrativas dos entrevistados (com exceção de uma menção rápida por parte de Nice) desses personagens judeus da zona cinzenta.

Decorrente disso emerge outro problema, já não específico dos filhos dos sobreviventes. Quando o dever de lembrar se refere somente à agência e ao heroísmo (e à agressão dos nazistas) ficam de fora diversas atitudes sociais e personagens daquela época que complexificam (sem que com isso devamos relativizar) esse passado. Essa complexificação é, no entanto, fundamental para conseguir estabelecer analogias ética e politicamente comprometidas com o presente, no qual o par perpetrador/vítima (personagens reais, mas insuficientes para compreender a situação) não é tão evidente. Essas analogias serão discutidas no capítulo seguinte. Por ora, noto que o dever de lembrar se refere, principalmente no caso da trajetória individual do pai ou da mãe, à agência e ao heroísmo, o que por vezes pode provocar situações problemáticas.

A outra questão que coloquei acima talvez seja mais complexa: quem deve ser lembrado desse passado? A quem se deve o dever de lembrar? Quando Sandra, na citação que abriu essa seção, afirma que “isso aí tem que ser passado pra todo mundo”, quem é todo mundo? Seria o seu meio social? As comunidades judaicas? Efetivamente toda a humanidade? Diversos entrevistados apontam esse dever, mas nem sempre direcionado ao mesmo público.

⁵⁰⁴ WELZER et al, op. cit.

⁵⁰⁵ BURCHARDT, op. cit., p. 134.

4.2.1 Dever de lembrar perante a família

Em alguns casos o dever de lembrar se refere à relação íntima na família. David evidencia isso ao contar sobre sua viagem ao hoje museu de Auschwitz, na Polônia.

Michel: E você comentou agora de novo dessa viagem pra Polônia... Ela foi feita com esse objetivo de....

David: Foi, o objetivo era conhecer Auschwitz. Era uma coisa que eu tinha estado, eu tinha ido pra Israel, tinha ido no museu [Yad Vashem]. O museu me marcou muito. Aquele museu me marcou profundamente, aí eu digo assim.... eu devia ao meu pai conhecer um pouco do campo e tudo

Michel: E daí essa questão de visitar a Polônia foi mais especificamente, que você falou que você devia pro seu pai, do que uma questão coletiva judaica...

David: Muito mais a ele e a mim como historiador. Digo a ele tanto também, eu falei lá: Pai, tô aqui por você. Quando entrei em Auschwitz. Mas logicamente também pra ter experiência, nossa, aprendi um monte lá.⁵⁰⁶ [grifos meus]

Para David, conhecer sobre o genocídio perpetrado pelos nazistas contra os judeus era algo que devia ao seu pai. O dever, para ele, é perante a própria família. Esse dever mais privado não deve, contudo, ser tomado como uma falta de comprometimento de transmitir as lições desse passado no presente. Pelo contrário, como analiso no próximo capítulo, a ausência de um sentimento de obrigação de lembrar aos outros de seu passado (como o caso de David, ou de Joel, em cujo depoimento a questão de dever se faz pouco presente) talvez abra a possibilidade de uma transformação dessa memória e sua mobilização como aquilo que Tzvetan Todorov denomina *memória exemplar*. Enquanto isso, o sentimento de dívida pode aprisionar o sujeito naquela narrativa específica, impedindo o alargamento de seus significados.

4.2.2 Dever de lembrar perante o povo judeu

Talvez em função da já destacada importância das metamemórias comunitárias na constituição das narrativas individuais o dever perante a própria família não é o mais frequente nas minhas entrevistas. No caso do entrevistado Phelippe, embora também expresse essa forma de dever ao afirmar que “eu tenho que vivenciar isso, eu tive que ir lá [Auschwitz], porque isso aí faz parte da minha História, de quem eu sou”⁵⁰⁷, essa missão de não permitir o esquecimento da Shoah se aplica em grande medida ao destino do povo judeu. Indagado se hoje em dia os judeus estariam mais preparados diante do antissemitismo, Phelippe responde:

⁵⁰⁶ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

⁵⁰⁷ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

Eu acho que depende do judeu. Tem muito judeu assimilado, tem muito judeu que não tem laços com Israel. Tem muito judeu que acha que isso aí é passado, que tem que se esconder [o passado] e tem outros judeus que... eu tenho laços com Israel, tenho laços com judaísmo, então eu tenho uma outra percepção.⁵⁰⁸

Para ele, a Shoah serve de alerta ao presente porque ele, como indivíduo judeu, está conectado à judaicidade e a Israel – caso não estivesse ele acredita que teria outra percepção. Lembrar a Shoah não teria, portanto, o efeito desejado por Phelippe para o presente se não estiver coadunado com o cuidado diante da assimilação. O termo “assimilação”, utilizado pelo entrevistado, é muito frequente no discurso da comunidade judaica. Trata-se de um conceito de definição pouco clara, ainda que de uso corriqueiro – para Bernardo Sorj acabou se transformando em uma estratégia de controle através do medo e uma forma de desqualificar tendências judaicas das quais se discorda chamando-as de assimiladas⁵⁰⁹. A partir do seu uso nas minhas entrevistas, concluo que o termo “assimilação” é utilizado nesse contexto para se referir a uma integração na sociedade não-judaica encarada, por quem usa o termo, como excessiva e capaz de afastar esse judeu assimilado da comunidade e do judaísmo (ou ao menos da forma como essa conexão deveria, sob ponto de vista de quem critica o assimilado, se dar); no limite, afastaria essa pessoa a tal ponto que ela ou seus descendentes não se definam mais como judeus.

Essa relação entre lembrar a Shoah e lutar contra a assimilação é um discurso recorrente. Luís afirma que a principal lição da Shoah é que ela nunca ocorra novamente, mas que, para tal, é preciso que os judeus estejam mais unidos e participando das atividades (religiosas, recreativas, sociais, etc.) da comunidade. Na mesma linha de raciocínio Luís afirma que o Museu do Holocausto, no qual ele sabia que eu trabalho, deveria ser um polo de atração para os descendentes de sobreviventes não se afastarem da comunidade.

Michel: E qual que é pra você a importância central disso acontecer...

Luís: Pra preservar a história, pra eles saberem que isso nunca mais pode acontecer, e saber enfrentar, não só a história, isso pra fazer bem pra ele, que ele vê que o familiar dele lutou, os antepassados, os judeus lutaram pra sobreviver, né. Que ele tá vivo graças a isso, e que ele possa passar pros seus filhos, pros seus netos, essa história.⁵¹⁰

Além da já explorada narrativa da agência, fica claro no discurso de Luís a relação íntima entre memória da Shoah e combate à assimilação. Evitar a assimilação seria necessário

⁵⁰⁸ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁵⁰⁹ SORJ, Bernardo. Meditações político-existenciais 1. In: BONDER, Nilton; SORJ, Bernardo. *Judaísmo para o século XXI: o rabino e o sociólogo [online]*. Rio de Janeiro: Centro Edelman de Pesquisas Sociais, 2010, p. 21.

⁵¹⁰ Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

para lembrar a Shoah e também uma lição a tirar do passado. Ao mesmo tempo, a memória da Shoah poderia e deveria, para Luís, ser uma forma de justamente combater a assimilação.

Para Phelippe e Luís evitar a assimilação, como uma condição para o dever de memória da Shoah, serviria para, uma vez estando essa memória viva, evitar um novo genocídio do povo judeu. Ao mesmo tempo, o combate à assimilação pode ser não somente condição, mas o alvo desse dever de memória. Um entrevistado do já citado estudo de Helen Epstein apontava que “Eu sinto que tenho o dever sagrado de ter filhos. Eu sinto que é a única maneira de responder ao mal do Holocausto e assegurar que a morte da minha família e dos Seis Milhões não tenham sido em vão.”⁵¹¹ Para essa pessoa já não se trata de um dever somente perante a família, mas perante o povo judeu. Nesse sentido é que para muitos filhos de sobreviventes não se trata somente do “dever sagrado” de ter filhos, mas de ter filhos judeus. Na minha entrevista com Nélío ele já havia mencionado o quanto lhe impactava saber que seus pais eram os únicos entre seus irmãos que haviam sobrevivido. Ele concluiu o pensamento da seguinte forma:

Nélío: [...] Então para eles, principalmente para o pai, tinha um valor muito importante, o casamento dos filhos com judeus, descendentes de judeus.

Michel: E ele associava isso à questão do Holocausto?

Nélío: Ele associava, usava isso não como desculpa evidentemente, mas como argumento dele, essa sequência da própria existência da religião e da própria descendência da família. Então meu pai não aceitava que eu namorasse uma moça *goy*⁵¹², ele não aceitava, na minha juventude. Não podia levar uma moça *goy* pra dentro da minha casa. Minha mãe era mais complacente. [...] Mas meu pai nesse aspecto ele era bastante radical [...] Então na verdade o que me passava apesar de não frequentar diariamente sinagoga, andar de carro [no shabat⁵¹³], não usar kipá⁵¹⁴ pelas ruas, etc, mas essa tradição para ele era muito importante, para que a religião judaica não viesse a terminar. [grifo meu]⁵¹⁵

Mais adiante na entrevista, ele complementa:

Nélío: Eu acho assim, aqueles que tiveram [pausa] que a ocasião fez com que o pai e a mãe viessem já depois da guerra eu acho que essa influência é muito maior em termos de cobrança, em relação aos filhos, de ter que casar com judeus para continuidade. Que os *goy* como regra geral não gostam muito de judeus, aí você vai

⁵¹¹ Tradução livre de “I feel I have a sacred duty to have children. I feel it’s the only way to respond to the evil of the Holocaust and to assure that the death of my Family and the Six Million was not in vain”. EPSTEIN, op. cit., p. 23.

⁵¹² Termo de origem hebraica para referir-se a não-judeus.

⁵¹³ No shabat, o dia do descanso, judeus que seguem estritamente as leis religiosas se abstêm de qualquer atividade definida como trabalho, entre as quais está dirigir carros. Ou seja, Nélío utiliza esse exemplo para mostrar que sua família não era tão religiosa.

⁵¹⁴ Solidéu utilizado pelos homens judeus (e a depender da corrente religiosa também pelas mulheres). Entre os judeus mais secularizados é costume utilizá-la somente na sinagoga e rituais judaicos, mas judeus mais religiosos costumam utilizar a kipá sobre a cabeça o dia todo.

⁵¹⁵ Nélío. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

ter problema futuramente, na hora que tiver que fazer o *Bris*⁵¹⁶ do teu filho a mãe [da criança, ou seja, a esposa não judia] não vai deixar, coisas desse tipo. E respeito muito o que eles passaram, que eles sentiram na carne o problema do antissemitismo.⁵¹⁷

Apesar de ser uma exigência pessoal do pai, percebe-se que o dever ao qual Nélío era submetido não se refere somente à memória familiar, mas a continuidade da tradição judaica, a qual possivelmente seria rompida no caso de casamentos com pessoas não judias.

O combate à chamada assimilação não deriva somente da memória da Shoah, como conclui-se do já citado texto de Bernardo Sorj. Porém, para ao menos parte dos filhos de sobreviventes, honrar a memória da Shoah significa, entre outras coisas, assegurar a continuidade da tradição judaica, especialmente assegurando que seus filhos sejam judeus. Joel Candau também observara esse fenômeno.

O que nos une como judeus, observa Alain Finkielkraut, é a recusa ao esquecimento que, ao mesmo tempo, para alguns é a recusa da assimilação. Parece, acrescenta ele, “que entre muitos judeus a luta contra o esquecimento toma a forma por vezes trágica do medo de Amalek⁵¹⁸, e em outras a forma cômica, como a do medo do casamento misto.”⁵¹⁹

Portanto, para filhos de sobreviventes como Phelippe, Luís e mais explicitamente para Nélío, o dever de lembrar e não permitir o esquecimento da Shoah se reflete de forma prática em um dever não meramente perante seus antepassados, mas perante o povo judeu, de combater a assimilação. Seus pais haviam lutado para evitar a destruição física dos judeus pelo nazismo; aos filhos caberia lutar para que não desaparecessem como identidade diante da integração ao meio não-judeu. O insucesso nessa empreitada seria, no limite dessa perspectiva, tornar em vão o esforço de sobrevivência de seus pais – o judaísmo teria sobrevivido ao nazismo, mas não à assimilação. Ao mesmo tempo, o sucesso em garantir a continuidade da identidade judaica seria para pessoas como Luís e Nélío uma das formas de honrar os antepassados e cumprir com o dever de memória.

Como consequência há uma tendência, embora não uma determinação, entre esses filhos de sobreviventes, de se ligar a narrativas sobre a Shoah que enfatizem a memória judaica e o antissemitismo como aspecto central (o que foi) e quase único (o que é

⁵¹⁶ Forma abreviada de ser referir ao Brit-Milá, a circuncisão realizada nos meninos judeus, geralmente com 8 dias de vida.

⁵¹⁷ Nélío. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

⁵¹⁸ Na narrativa bíblica a nação de Amalek foi a primeira a atacar os hebreus após o êxodo do Egito e ficaram marcados como o exemplo de inimigo do povo judeu. Ou seja, o autor se refere à tradução da luta contra o esquecimento em um medo de uma repetição da Shoah perpetrada pelos inimigos do povo judeu.

⁵¹⁹ CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 153.

problemático) da história daquele período. As consequências disso serão analisados no próximo capítulo.

Curiosamente, o dever de recordar a Shoah ligado ao combate à assimilação é um ponto de vista pouco comum na imprensa judaica analisada nessa pesquisa. O afastamento da comunidade, principalmente por parte dos membros mais jovens, era encarado como uma preocupação nas publicações, especialmente em *O Macabeu* (em *Visão Judaica*, que pretendia abranger também o público não judaico, esse debate faria menos sentido), mas raramente associado à Shoah, ao menos de forma explícita. Havia críticas, por exemplo, a pais que não matriculam seus filhos na escola judaica e, de modo mais velado, aos chamados casamentos mistos. Em alguns casos chegavam a ser apontadas relações entre perseguições antissemitas do passado (inclusive um passado mítico) com a assimilação. Ao discorrer sobre a festa de Purim, a qual, no texto bíblico, celebra a salvação dos judeus de um iminente extermínio na Pérsia planejado pelo infame Haman⁵²⁰, um artigo em *O Macabeu* de 1955 afirma que “foi precisamente essa assimilação, por parte dos judeus que habitavam a Pérsia, que lhes trouxe, como consequência direta, a reação de Haman”⁵²¹. No entanto, talvez por poder soar, em uma publicação escrita, como um apelo emocional ofensivo, o raciocínio que liga o legado da Shoah à luta contra a assimilação apareceu de forma direta e frequente somente nas entrevistas orais.

4.2.3 Dever de lembrar o mundo

Além da menos mencionada obrigação perante a própria família e do mais frequentemente citado dever diante do povo judeu, para alguns de meus entrevistados lembrar da Shoah desemboca em uma obrigação de lembrar perante o mundo. Para Luís, por exemplo, isso deriva do potencial da lembrança prevenir contra um retorno de perseguições antissemitas.

Luís: Essa batalha de mostrar que o Holocausto existiu é uma lição pra não ter mais. Mas infelizmente você vai aqui em Curitiba tem, em Porto Alegre tem, neonazistas que eles nunca estudaram, não sabem de nada, não tem conhecimento de História, de cultura, que prega essa parte de ódio contra os judeus.⁵²²

⁵²⁰ Ministro do então rei da Pérsia e que, segundo o livro de Ester (parte do Tanach, ou da Bíblia hebraica) seria o mentor do plano contra os judeus. (referindo-se a possíveis acontecimentos do século V AEC).

⁵²¹ YOSEPH, Ben. Convite a meditação. *O Macabeu*, n. 11, março 1955.

⁵²² Luís, op. cit.

A motivação para lembrar, como um dever, ao mundo, do que aconteceu se manifesta nas entrevistas, contudo, fundamentalmente, como resposta ao negacionismo da Shoah.

Já foi observado no capítulo 3 que, a partir do final dos anos 1970, a comunidade judaica paranaense começou a manifestar preocupação com o fenômeno da negação da Shoah, ou seja, de forma muito resumida, a alegação de que o genocídio de cerca de 6 milhões de judeus perpetrado pelo regime nazista e seus colaboradores não teria ocorrido (ou que as vítimas teriam morrido de doenças ou como vítimas “comuns” da guerra, ou que o número de mortos estaria propositadamente exagerado)⁵²³ – invenção ou exagero estes que, na visão da maioria dos negacionistas serviriam a algum tipo de interesse judaico, em cujo nome seria ocultada a verdade dos ocorridos (a qual caberia aos negacionistas revelar ao mundo), conectando, segundo Odilon Caldeira Neto o negacionismo contemporâneo com os mitos da dominação mundial judaica do final do século XIX⁵²⁴.

Negar publicamente o genocídio fez parte da própria ambição genocida. Esta negação teve sua materialização mais concreta no esforço nazista de eliminar vestígios na fase final da guerra, mas é anterior a este momento (quando destruir as evidências poder-se-ia explicar pelo intuito de escapar de punições futuras). Conforme afirma Márcio Seligmann-Silva, “o negacionismo neste caso é apenas um caso particularmente radical de um movimento que acompanha o gesto genocida”⁵²⁵. O genocídio não se limita ao extermínio físico, mas busca varrer da face da terra também a memória e as narrativas das vítimas, e consequentemente eliminar qualquer possibilidade de justiça ou de vingança – não por acaso Pierre Vidal-Naquet, um dos primeiros intelectuais a realizar um esforço articulado de analisar o negacionismo, chama os negadores da Shoah de “assassinos da memória”⁵²⁶.

Apesar de a tese circular entre alguns meios antissemitas de extrema-direita já no imediato pós-guerra, especialmente na França⁵²⁷, a partir da década de 1980 é possível falar do negacionismo como um movimento articulado com o intuito de estabelecer sua narrativa como História - tendo como marco a publicação de um artigo do professor de literatura da

⁵²³ Embora, quando o esforço é de reabilitar o nazismo, a perseguição a outros grupos também costume ser negada, o grande alvo dos negacionistas são os judeus, não somente por constituírem o maior contingente de assassinados, mas pelo negacionismo como movimento ser, em quase todos os casos, essencialmente antissemita.

⁵²⁴ CALDEIRA NETO, Odilon. Memória e justiça: o negacionismo e a falsificação da história. *Antíteses*, v. 02, p. 1097-1123, 2009, p. 1108.

⁵²⁵ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psic. Clin.*, v. 20, n.1, p. 65-82, 2008, p. 75.

⁵²⁶ VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da memória: um Eichmann de papel e outros ensaios sobre o revisionismo*. Campinas: Papirus, 1988.

⁵²⁷ CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. O negacionismo do Holocausto na internet: o caso da ‘Metapédia – a enciclopédia al-ternativa’. *Faces da História*, v. 3, n.1, pp. 5-23, 2016, p. 7.

Universidade de Lyon e notório negacionista Robert Faurisson no jornal *Le Monde* em 1978⁵²⁸. Esse mesmo autor teria também sido responsável por designar o termo “revisionista” para suas teses como uma forma de defender sua legitimidade (afinal, toda historiografia está sempre a revisar-se), tentando provocar uma confusão entre a legítima e necessária multiplicidade de interpretações e narrativas do passado e a mentira como instrumento político. A partir daí o negacionismo da Shoah teria se espalhado, ainda que permanecendo mais forte em alguns países do que em outros e mais presente entre grupos de extrema-direita (embora tenha surgido também um negacionismo na esquerda⁵²⁹), e não devendo ser caracterizado como um movimento homogêneo. Ainda que diferentes grupos negacionistas possam dialogar por advogarem ideias semelhantes, interesses diversos podem estar por trás do negacionismo da Shoah, os principais sendo, conforme Luis Milman, reabilitar o nazismo, acusar os judeus de controlarem o mundo (e culpá-los inclusive pela Segunda Guerra Mundial) e a deslegitimação do Estado de Israel⁵³⁰. Historiadoras e historiadores seriam, na ótica negacionista, cúmplices, quando não co-mentores, desses planos ardilosos e por isso atacados não somente por seus trabalhos, mas como categoria profissional. Até por estarem baseados em pressupostos conspiratórios os negacionistas não têm como alvo somente a História da Shoah, do nazismo ou da Segunda Guerra Mundial, mas o reordenamento de toda a realidade global, afinal negar o passado é uma forma de negar suas consequências e responsabilidades no presente⁵³¹.

Retomando a observação de que a raiz do negacionismo estava já entre os próprios genocidas, o negacionismo da Shoah, mesmo quando propagado por pessoas que não se identificam explicitamente como neonazistas, é uma continuidade do projeto nazista de aniquilar os judeus não só fisicamente, mas simbólica e discursivamente. Portanto, a absurdidade do argumento negacionista, como não poderia ser diferente, choca e deixa indignados meus entrevistados. Sandra, por exemplo, relata um episódio em que um conhecido seu afirmara que a Shoah seria uma mentira. “Imagine, meu pai passando por tudo isso, perdendo toda a família e esse senhor vem e me fala isso.”⁵³² A desonestidade e a agenda que está por trás das teses negacionistas já são suficientes para provocar indignação, mas para os filhos e filhas de sobreviventes não se trata de somente negar acontecimentos históricos,

⁵²⁸ MILMAN, Luis. Negacionismo: gênese e desenvolvimento do genocídio conceitual. In: MILMAN, Luis; VIZENTINI, Paulo Fagundes (orgs). *Neonazismo, negacionismo e extremismo político*. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS); CORAG, 2000, p. 124.

⁵²⁹ MILMAN, op. cit., p. 125.

⁵³⁰ MILMAN, op. cit., p. 123.

⁵³¹ CALDEIRA NETO, op. cit., p. 1119.

⁵³² Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

mas negar o sofrimento e o trauma de seus pais, trauma este muitas vezes transmitido para os próprios filhos. Como resultado, são frequentes as menções preocupadas ao negacionismo.

Roberto: tem gente que até hoje não acredita no que realmente aconteceu. Então eu acho que essa consciência ainda não tá muito clara, mesmo passando por... começou a ficar História e está começando a ficar meio nebuloso, então aí daqui a pouco o pessoal já não dá tanta importância. Por isso que a gente tenta, se reaviva de tempos em tempos. Nunca esqueceremos, faz um filme, pra mostrar o que que foi. Mas cada vez tem menos impacto.⁵³³

A forma com que lidam com essas questões não necessariamente segue algum padrão da historiografia⁵³⁴, mas ao seu modo Roberto e diversos outros filhos e filhas de sobreviventes expressam preocupação com o negacionismo e procuram tomar algum tipo de atitude a respeito. Como resultado emergem afirmações como a de Phelippe:

Tem que falar. Sabe, e daí quando as pessoas vêm com essa história [de negacionismo] eu sempre tô ali dizendo, mostrando, quando chega a mim. É importante o pessoalzinho visitar aqui [o museu do Holocausto]? É importante. Tem gente que não tem ideia. Tem gente que ouviu falar que não aconteceu, que campo de concentração não existe.⁵³⁵

Ou seja, a preocupação de Roberto se torna em Phelippe um dever de mostrar ao mundo o que realmente se passou ou, nas palavras de Gilda: “porque é uma verdade, e porque tem muita gente que quer dizer que isso não é verdade e que isso não aconteceu. Então não podemos [esquecer], não podemos mesmo. Não tem como.”⁵³⁶

Evidencia-se assim objetivos diferentes de lembrar a Shoah (e de ter que lembrar a Shoah). Perante a família, trata-se de uma questão pessoal, de honrar os antepassados. Perante o povo judeu é um dever de transmitir um legado coletivo e preservar uma identidade. Para o mundo em geral, no entanto, esse dever é reativo; diante do negacionismo é preciso demonstrar a verdade. Veremos no próximo capítulo que há outras mensagens que estes filhos

⁵³³ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁵³⁴ A historiografia profissional também não é de forma alguma unânime em como contrapor-se aos negacionismos históricos (envolvendo aí não somente o negacionismo da Shoah). Para parcela dos historiadores e das historiadoras o relativismo da historiografia associada à virada linguística teria aberto caminho para os negacionismos ao ressaltar o aspecto narrativo do saber histórico; para os defensores dessa tese seria preciso retomar a cientificidade e o rigor metodológico da História. Outros historiadores e historiadoras, por sua vez, apontam que os negacionismos não se valem de argumentos relativistas; pelo contrário, dizem estar revelando a verdade objetiva sobre o passado. Nessa perspectiva, o papel de historiadoras e historiadores seria, justamente, o de rejeitar o autoritarismo das narrativas supostamente neutras e, com uma perspectiva crítica e que leva em conta os aspectos subjetivos da escrita da História, analisar os interesses por trás desses discursos pretensamente objetivos e, sem abandonar o apego responsável às evidências (ao contrário do que fazem os negacionistas), exercer o potencial da História de, a partir do passado, abrir novas possibilidades ao presente e ao futuro. Sobre isso ver: AVILA, Arthur de Lima. Qual passado usar? A historiografia diante dos negacionismos. In: *Café História – história feita com cliques*. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/negacionismo-historico-historiografia/>. Publicado em: 29 abr. 2019. Acesso: 11/12/2019.

⁵³⁵ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁵³⁶ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

de sobreviventes dirigem ao mundo, porém sem a conotação de dever observada nesse capítulo.

Consequentemente, foi recorrente, perante a pergunta de qual seria a mensagem que instituições como o Museu do Holocausto de Curitiba poderiam transmitir para jovens não judeus (que constituem a maioria do seu público), que entrevistados dissessem que era mostrar ou demonstrar que a Shoah foi um fato real.

Michel: E como que você acha que esse tema pode se conectar a esses jovens?

Sandra: Por quê? Porque vai fazer pensar, tá. É uma mente em formação. Esses jovens tão em formação. Quando recebe alguma coisa de impacto, vai pensar. Porque vocês, durante uma visita ao museu, que vocês orientam e falam sobre tudo que aconteceu, é muita verdade, entendeu? Vocês comprovam com filmes, com fotos e com objetos, e isso é muito absorvido pelos jovens, e eu acho que faz mudar sim, inclusive são vetores pros pais. [grifo meu]⁵³⁷

Michel: O museu aqui a maior parte do nosso público aqui é formado principalmente por escolas e evidentemente não-judaicas. O que na sua opinião o Holocausto tem a dizer para esse público jovem não-judaico?

Nélio: Eu acho que isso é, a palavra nem sei se é um alerta, mas um desconhecimento que as pessoas tem, pra aquilo que realmente aconteceu. Há 70 anos atrás. Então importante o museu porque dá-se nome aos bois, não são números, são pessoas, o seu José, a dona Ida, o seu Moisés, o seu Salomão, eles tão ali, eles tão narrando, contando a sua história, aquilo que eles passaram, então eu acho que o museu é de extrema importância pras pessoas terem conhecimento independente das versões daquilo que ocorreu. Porque versão é uma 3ª pessoa vir a narrar, escrever um livro ou falar. Um museu são declarações que sentiram na carne o que passaram. Então isso sensibiliza muito as pessoas. [...] Então isso não são invenções, são relatos, né. E quando você vê um país como o caso do Irã que nega a existência do Holocausto, é que nem você olhar pra fora e dizer: esse sol não existe. Você pode não gostar do sol, mas tem coisas que não pode negar o fato, a evidência. E só essa História, o museu, livros, relatos, fazem que isso não venha a ser esquecido, não ignore suas consequências. Então acho que é de extrema importância.⁵³⁸

No caso de Nélio podemos observar ainda o papel já discutido que o testemunho ganhou como portador da verdade. A questão central, presente tanto em Nélio como em Sandra é que o valor primordial a ser transmitido, e que é um dever ser transmitido (a julgar novamente pelos diversos verbos imperativos nas citações anteriores), é a verdade.

Como apontei na parte final do capítulo 3, o Museu do Holocausto de Curitiba procura ir muito além de provar uma verdade (ainda que a factualidade da Shoah seja, evidentemente, um pressuposto), mas discutir questões como intolerância, autoritarismo e racismo. Entretanto, o negacionismo da Shoah acaba por bloquear esses debates para retornar a uma questão muito mais elementar e que deveria já ter sido superada (ou de fato, nunca surgida), que é a própria veracidade da Shoah. No capítulo seguinte analisarei as condições em que relações mais amplas como estas que apontei por parte do museu, ocorrem e quando não. Será

⁵³⁷ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

⁵³⁸ Nélio. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

possível observar que diversos entrevistados elaboram o passado da Shoah em memórias exemplares, e mais precisamente no que definirei como memórias metafóricas (embora não necessariamente as manifestem como um dever de memória, mas como relações). Ainda assim, levanto a hipótese de que isso seria ainda mais potencializado na ausência do negacionismo; sem esse fenômeno talvez fosse mais fácil ir além de provar fatos e elaborar esses fatos em analogias e ações no presente.

Em conclusão, observo que a transmissão da Shoah, seja através dos pais ou de outras pessoas e meios, provocou em muitos casos um dever de lembrar; dever que é tomado por muitos filhos e filhas de sobreviventes como uma missão especialmente sua. De fato, como aponta Seligmann-Silva, o lembrar, e especificamente o lembrar-se das catástrofes, tem uma longa tradição no judaísmo – grande parte das festividades judaicas estão associadas a lembrar-se de certo passado e na maior parte dos casos lembrar-se de catástrofes (ocorridas, ou então, de como foram evitadas)⁵³⁹. Assim, o lembrar ser uma espécie de mandamento já teria uma base cultural, mas, conforme apontei nesse capítulo, toma características particulares em função da forma de transmissão intergeracional e das circunstâncias contextuais. Essa importância atribuída ao lembrar tem o potencial de gerar a justiça ou uma prisão, o que é alvo do próximo capítulo.

⁵³⁹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentação da Questão: a literatura do trauma. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas. Editora da Unicamp, 2003, p. 54.

5 ENTRE PASSADO E PRESENTE

Em outros momentos dessa dissertação discuti que a memória é uma constante re-presentificação. As memórias seguem percursos tortuosos muitas vezes imprevisíveis. Porém, passado e presente estão menos em sequencia do que em diálogo quando nos referimos à memória. Myrian Sepúlveda dos Santos aponta duas formas de encarar a memória, “uma relacionada à percepção do passado em um determinado momento do presente; e outra, a um processo contínuo de aprendizado”⁵⁴⁰. A primeira forma seria a de pensar a memória como uma construção do presente da qual o passado é o objeto. A segunda pensa a reflexão presente como resultante de um passado. Acredito, contudo, que não sejam teses antagônicas. Como exposto na introdução, a memória é uma construção do presente; porém o presente não existe à parte do tempo e os sujeitos que elaboram memórias no presente são por sua vez resultantes daquilo que foram no passado; passado este precisamente ao qual atribuem sentidos no presente. É nesse diálogo que é possível apontar simultaneamente os processos do presente que condicionam a elaboração do passado da Shoah e pensar essas referências ao passado no seu potencial de iluminar (ou obscurecer) a análise do presente.

Retomando algumas das conclusões do capítulo 3, observei que a partir dos anos 1990 a Shoah se tornou parte de um tropos universal e um conhecimento muito alastrado. Todavia, o interesse maior recai aqui sobre a constatação já observada por Todorov de que deter certo conhecimento sobre o passado, ou em alguns casos inclusive o dever de rememorá-lo, informa-nos pouco sobre o uso que será feito desse conhecimento⁵⁴¹.

Esses usos são, por sua vez, muito individuais. Mesmo quando se pretendem coletivos, são memórias produzidas no grupo, mas não do grupo. Isso se aplica mesmo nas memórias familiares, que se pretendem compartilhadas entre os membros de uma mesma comunidade familiar, mas ainda assim recebem diferentes olhares de acordo com cada indivíduo. Afinal, conforme define Elizabeth Jelin “los sujetos no son receptores pasivos sino agentes sociales con capacidad de respuesta y transformación.”⁵⁴²

Especificamente no que diz respeito à memória da Shoah, observação semelhante fora feita pelo psicanalista Sam Gerson:

las respuestas de los descendientes al trauma de sus padres trazan un camino singular para cada individuo — algunos han quedado reacios o insensibles para siempre a su llamado, algunos ceden a la desesperación y al cinismo al heredar esa

⁵⁴⁰ SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Annablume, 2012, p. 166-7.

⁵⁴¹ TODOROV, Tzvetan. *Los Abusos de la Memoria*. Barcelona: Paidós Iberica, 2000, p. 17.

⁵⁴² JELIN, Elizabeth. *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo Veiteuno, 2002, p. 35.

misión aparentemente imposible, algunos son consumidos con la interminable búsqueda del saber y algunos son impelidos hacia actos que intentan redimir la vida con respecto a las fuerzas mortíferas que para siempre acechan la esperanza.⁵⁴³

A questão sobre a qual reflito nas páginas seguintes é como distinguir essas diferentes significações do passado no presente e, principalmente, que caminhos levam a uma ou outra, uma vez que, conforme já salientei na introdução, uma abordagem ética da memória não precisa e nem deve considerar todas as formas de se relacionar ao passado como igualmente desejáveis. No capítulo 3 analisei como essas significações poderiam variar – e se diversificaram especialmente a partir da década de 1990. Porém, é na análise das entrevistas, observando as subjetividades dos sujeitos que lembram e narram, que é possível observar os caminhos percorridos pela construção dessas relações entre passado e presente e as características dessa construção que podem auxiliar na construção do que Todorov chamou de *memórias exemplares*.

Proponho assim uma espécie de tipologia das significações das memórias da Shoah, acreditando que a conjugação dessas categorias, ainda que sem fronteiras rígidas entre elas, contribua para a discussão acerca dos processos de significação dessas memórias e, porque não, também de outras. Além da fluidez dessas fronteiras, outra ressalva importante é de que não tenho a intenção de classificar os indivíduos, cujas subjetividades certamente são mais complexas do que esta tipologia, em categorias estanques, mas sim utilizar-me de uma tipologia flexível para melhor analisar seus discursos (e não elas ou eles próprios).

5.1 A MEMÓRIA INTERDITADA

Pedro: Tem situações, mas assim, se é uma coisa que fosse relacionada ao Holocausto mesmo, mas você fazer... Não existe comparação, não existe comparação nenhuma com o Holocausto, o Holocausto é incomparável. Eu não acho nada pra se comparar ao Holocausto.⁵⁴⁴

Início a discussão acerca da primeira categoria com um fragmento da entrevista com Pedro quando perguntado se havia situações que via em sua atualidade que o remetiam à Shoah.

Para a História como campo de saber, todo e qualquer acontecimento é único, pois irrepetível, e ao mesmo tempo comparável, caso contrário sequer disporíamos de vocabulário para descrevê-lo. A questão da comparabilidade da Shoah já foi discutida na introdução dessa

⁵⁴³ GERSON, Sam. El legado intergeneracional del genocidio. *Revista uruguaya de Psicoanálisis*, n. 123, pp. 35-57, 2016, p. 37-38.

⁵⁴⁴ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

dissertação, de modo que não tenho a intenção de contra-argumentar a proposição de Pedro, mas compreender o que ele quer dizer com isso e como constituiu esse raciocínio.

Para Pedro, a Shoah é aquilo que foi, sem muitas possibilidades de relação com eventos precedentes ou posteriores. Em alguns momentos da entrevista Pedro dá a entender que a Shoah pode se repetir com outras minorias, mas é muito pouco específico a respeito e a tese da incomparabilidade prepondera. Pedro tem um conhecimento acerca do passado familiar acima da média e conhece a trajetória de seus pais (ambos sobreviventes da Shoah) com mais detalhes do que muitos outros de sua geração e tem muito interesse em pesquisar a trajetória de sua mãe, que em vida pouco contara. O conhecimento do passado, entretanto, não se converteu em uma metamemória propriamente dita, ao menos nesse momento da entrevista. A esse propósito vale lembrar que, de acordo com Fernando Catroga, não há uma memória realmente passadista ou nostálgica; ela se adequa ao presente e projeta futuros⁵⁴⁵. Inevitavelmente a proposição de Pedro é realizada no presente e em função do presente. No entanto, há uma recusa por parte dele em realizar conscientemente essa transição, procurando conservar a experiência da Shoah em um passado sem relação com o presente, em uma espécie de culto ao passado. Em função disso denominei essa forma de significação do passado de memória interditada.

Em alguns casos de memórias traumáticas o passado pode ser recalcado ao ponto do indivíduo não ser capaz de recordar-se de nada, e esse trauma pode ser transmitido aos filhos. Essa incapacidade de recordar, ou ao menos a recusa em enunciar essa recordação, possivelmente é o caso de alguns filhos e filhas de sobreviventes da Shoah que não quiseram participar de entrevistas. Todavia, aquelas pessoas que aceitaram serem entrevistadas é por acreditarem que poderiam falar e lembrar-se de algo. Portanto, no que defino como memória interditada não é a lembrança que é interditada, mas a relação e elaboração desse passado em um presente com vias a um futuro.

O resultado desse processo é a constituição do que Todorov chamou de “memória literal”. Um acontecimento recordado pode ser, segundo esse autor, lido de forma literal ou exemplar. A memória literal (que não é aqui sinônima de mais verdadeira) não estabelece intervalo temporal entre o evento recordado e o presente. Assim, culpados e vítimas permanecem exatamente os mesmos e as consequências do trauma se estendem a todos os instantes da existência. A memória exemplar, por outro lado, considera o evento como uma manifestação de uma categoria mais geral e que serve para compreender situações novas, com

⁵⁴⁵ CATROGA, Fernando. Memória e História. In: PESAVENTO, Sandra J. (org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001, p. 52-53.

agentes diferentes, mas também inseridas nessa categoria mais geral.⁵⁴⁶ Como analisarei mais adiante, acredito que exista mais de um meio de chegar-se a memórias literais, sendo a memória interdita um deles – por isso crio a tipologia aqui proposta, ao invés de aplicar diretamente essas duas categorias de Todorov.

Em muitos dos casos em que entrevistados desse estudo apresentaram memórias interditas, estas se manifestaram em conjunto com outro fenômeno comum: o silêncio dos pais (ainda que, como veremos mais adiante, este fator não determine a interdição da memória).

O próprio Pedro lidou com o silêncio de sua mãe; o seu pai contava mais sua história, porém com muito mais ênfase na sua experiência como soldado do que no período em que viveu na Áustria sob ocupação alemã antes de fugir. Pedro lidou com essa ausência com uma quase obsessão pelo tema. Ao ser perguntado sobre qual a importância para ele em ser filho de sobreviventes da Shoah, responde:

Pedro: É, eu na verdade, eu tomei as dores, né. Eu digo que eu carrego o gene do Holocausto. Então assim, eu escuto. Eu carrego, porque eu frequentei muito a comunidade, fui pra Israel, aí eu pesquisei muito, leio muito livro sobre o Holocausto. Tentei não ler um tempo, porque era triste, era deprimente. Eu leio e eu fico mal, eu pego as dores. E fico revoltado, me dá uma raiva. E tentei um tempo parar de ler, mas não consigo, me persegue. [grifo meu]⁵⁴⁷

Acerca do silêncio parental Sam Gerson apontara que pode levar justamente a essa obsessão pelo passado motivada pelo fato de não ter sentido a experiência dos pais. “Aquellos padres que sobreviven hacen el duelo de sus propias y multiples perdidas, y mientras los niños son imbuídos con la pena y el dolor de sus padres, ellos mismos no tienen una perdida tangible para lamentar.”⁵⁴⁸ Portanto, de acordo com Gerson, pode haver uma angústia e mesmo um trauma entre filhos e filhas de sobreviventes da Shoah justamente pela ausência da experiência traumática. Para preencher esse vazio com frequência se desenvolve na segunda geração essa obsessão descrita por Pedro. No entanto, essa busca pela experiência ausente nunca poderá ser plenamente satisfeita – em alguns casos há buscas extremas e ainda assim incompletas, como o caso descrito por Helen Epstein de um filho de sobreviventes da Shoah que se voluntariou a ir para a guerra do Vietnã pretendendo viver uma experiência limite como a dos pais⁵⁴⁹ ou das mais recentes notícias de netos de sobreviventes que tatuam

⁵⁴⁶ TODOROV, op. cit., p. 30-31.

⁵⁴⁷ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁵⁴⁸ GERSON, op. cit., p. 42.

⁵⁴⁹ EPSTEIN, Helen. *Children of the Holocaust: conversations with sons and daughters of survivors*. New York: Penguin Group, 1988, p. 230.

nos braços os números que seus avós receberam no campo de concentração⁵⁵⁰. Diante desse vazio impossível de preencher por completo há uma preocupação por conhecer e representar esse passado, fase nunca superada para permitir uma elaboração. Nesse sentido, o excesso de passado não só não contribui como pode bloquear a elaboração desse passado no presente.

Outros entrevistados lidaram de forma distinta com esse silêncio. Nice, conforme já discutido no capítulo 4, aponta a Shoah como um tema tabu na sua casa enquanto seus pais eram vivos, tabu este não somente imposto pelos pais sobreviventes (principalmente pelo pai), mas pela própria Nice no seu receio de abordar o tema. Outro sinal disso é o episódio já descrito por Nice ocorrido no final da década de 1980 ou início da de 1990 a respeito de um trabalho escolar de sua filha. Esta, ao solicitar que a avó narrasse sua história em um gravador, não teve nenhum problema para realizar a tarefa; Nice, contudo, jamais escutou a fita e não sabe onde ela se encontra hoje. Reação semelhante ela tem em relação aos vídeos gravados pelos seus pais para a *Shoah Foundation* na década de 1990: “Foi pesado de assistir e nunca mais revi. Tá guardado, não tenho vontade de rever, sabe assim, não tenho vontade de mexer, talvez porque falte, talvez eu não tenha estrutura, ou me sinta depois com complexo de culpa, porque eu nunca trabalhei isso.”⁵⁵¹

No entanto, o depoimento de Nice permite verificar que, embora não falado, a Shoah estava longe de ser um tema ausente da casa. Retomando passagem já analisada no capítulo anterior, Nice afirma, quando perguntada sobre os impactos que vê da Shoah sobre si, que “quem é filho de Auschwitz não tem adolescência, não teve o direito de ser rebelde”, pois o sofrimento era a tônica da casa e, diante do sofrimento já imenso dos pais, os filhos não deveriam aborrecê-los ainda mais com suas frustrações de adolescentes (os quais sequer deveriam, aos olhos da própria Nice, ser considerados problemas, haja visto não se compararem aos dos pais). Por isso, ela completa: “Você tinha que sofrer, você só sofria. Não teve aquela liberdade, porque era muito pesado.”⁵⁵²

Essa situação, na qual os traumas foram transmitidos à segunda geração mais através de silêncios e atos-falhos do que por uma narrativa sólida, é apontada por Márcio Seligmann-Silva, como uma circunstância que dificulta a elaboração desses traumas. “Sobretudo nas famílias em que os pais se protegeram do trauma negando-o e se recusando a falar dele, as

⁵⁵⁰ GERSON, op. cit., p. 53-54.

⁵⁵¹ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁵⁵² Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

crianças receberam de modo inconsciente os fatos, relaciona-se com ele via fantasia e- dentro de um esquema mítico-repetitivo – ‘agindo’.”⁵⁵³

Nice, diferentemente de Pedro, não nega a possibilidade de fazer relações do passado com o presente. Ela responde afirmativamente que a Shoah é uma chave interpretativa válida para pensar a atualidade. “Muito. Por ela eu consigo fazer tipo um gráfico, uma extrapolação, por ela você pode fazer outras conclusões.”⁵⁵⁴ As relações que ela faz, contudo, são de alerta e precaução constante. Também em função disso para Nice a “lição” da Shoah seria a desconfiança e a cautela em se expor. Pouco após lamentar não poder ter sido uma adolescente comum devido ao clima da casa ela afirma que tem medo de que algo como a Shoah volte a ocorrer e que esse medo, palavra que ela mesmo usa, se manifestaria nela através de uma “sensação”.

Michel: E hoje? Você acha que naquilo que você é, naquilo que você acredita, naquilo que você faz, se tem algum impacto do Holocausto?

Nice: Tem. Muito no sentido de ser. Por exemplo, quer um exemplo clássico? No momento, não sei qual a tua opinião, tenho muito medo do momento brasileiro, me identifico muito. [...] Então, o Brasil me lembra muito essa coisa, não parece, mas eu sinto uma coisa. Veja, fica uma, que quem não passa por isso, então você veja, no momento esse Holocausto me faz muito, me lembra muito. Não o que os outros dizem ou falam, é uma sensação.

Michel: O que em termos mais concretos faz você ter essa sensação?

Nice: Por exemplo... Em uma semana, vou te dar exemplos claros. Em uma semana que faltou caminhoneiro⁵⁵⁵... Aqui na frente tem um posto. Sabe onde ia parar essa fila? [...] Eu fui no supermercado, não tinha nada nas prateleiras, não tinha o que comer, em uma semana, 7 a 10 dias. Eu fico pensando, na Venezuela tão comendo cachorro, não é brincadeira. Eu acho que o Brasil, na crise, uma tragédia aquilo. Eu não acho segurança nenhuma, tenho muito medo, acho muita mentira, acho muita corrupção, muito feio. Digo, o mundo inteiro é, mas o Brasil tá muito feio.⁵⁵⁶

Não intenciono avaliar se a situação em questão justifica ou não o medo de Nice, mas a forma como relaciona esse evento à Shoah. Não há contextualização histórica ou analogias, mas um vínculo que ela mesma descreve como “sensação”. Não se trata de uma memória metafórica (que será descrita mais adiante) pois não há analogias, a transferência é direta, o que Seligmann-Silva chamara de esquema mítico-repetitivo. Ao longo da entrevista Nice dá outros exemplos, mas que seguem raciocínio similar. Por isso considero essa narrativa parte de uma memória interdita.

Pedro, com sua recusa à comparação e Nice com sua repetição traumática parecem enveredar por caminhos opostos, mas acabam tendo resultados muito semelhantes, pois

⁵⁵³ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura e Trauma. *Pro-Proposições*, v. 13, n. 3, pp. 135-153, 2002, p. 141.

⁵⁵⁴ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁵⁵⁵ Nice se refere à greve de caminhoneiros ocorrida no Brasil em maio de 2018. Durante os 10 dias de greve houve fechamentos de estradas, falta de combustível e de alguns itens de consumo em supermercados.

⁵⁵⁶ Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

nenhum dos dois estabelece a distância necessária da Shoah para que esta sirva de chave de entendimento (e não repetição) para outras situações. Eles demonstram o que Dominick LaCapra, em interpretação de Freud, definira como o *acting-out* (a mesma referência que Seligmann-Silva usara para utilizar o termo “agindo”) de uma memória, ao qual LaCapra opõe a elaboração.

El acting out tiene que ver con la repetición e, incluso, con la compulsión a la repetición: la inclinación a repetir compulsivamente algo. Es algo patente en la gente afectada por algún trauma. Suelen volver a vivir el pasado, están acossados por fantasmas o transitan el presente como si estuvieran todavía en el pasado, sin ninguna distancia⁵⁵⁷.

A través de la elaboración, el individuo intenta adquirir una distancia crítica con respecto a algún problema y procura discriminar el pasado del presente y el futuro. Para decirlo en términos más que simplificados: para la víctima, elaborar el trauma implica la capacidad de decirse: "Si, eso es lo que me ocurrió. Fue algo penoso, abrumador y quizá nunca pueda superarlo totalmente, pero vivo aquí y ahora, y este presente es algo distinto de aquello". Pueden existir otras posibilidades, pero mediante la elaboración uno adquiere la posibilidad de ser un agente ético y político.⁵⁵⁸

A elaboração é, portanto, para LaCapra, o meio que permite, ao diferenciar o presente do passado (o que não significa esquecer-lo nem ignorar suas permanências), agir no presente a partir da experiência desse passado, ou, ainda utilizando a referência freudiana, realizar o luto de modo a não ficar preso em um estado melancólico.⁵⁵⁹ Caso contrário, preso no *acting out*, é difícil escapar do que Todorov definiu como memória literal.

Gilda exprime, em certo sentido, a síntese do receio de se aprofundar no tema de Nice com a tese da incomparabilidade da Shoah de Pedro. Gilda também evitava abordar o assunto com seu pai com medo de entristecê-lo, em um mecanismo que servia também para que ela protegesse não somente o pai, mas a si mesma do passado – como resultado Gilda conhece os aspectos principais da trajetória de seu pai, mas domina poucos detalhes.

Ainda de forma semelhante à Nice, Gilda demonstra ter incorporado para si parte do trauma do pai. Em Nice isso se manifestara na postura cautelosa (ou pessimista, nas palavras dela) que adota perante a vida. No caso de Gilda, o fato de ter vivido até os 12 anos na Polônia devastada pela guerra e com forte antissemitismo – conforme já analisado no capítulo 2 - contribui para que ela se visse em certo sentido como parte da trajetória de seu pai na Shoah, pois ela teve também a sua experiência traumática. “Eu, eu passei, eu presenciei. ninguém me bateu, ninguém nada, mas eu peguei um pedaço dessa coisa, meu Deus do

⁵⁵⁷ LACAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, p. 156.

⁵⁵⁸ LACAPRA, op. cit., p. 157.

⁵⁵⁹ FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1917].

céu.”⁵⁶⁰ Nessa frase, bem como em outros momentos da entrevista, Gilda fala da experiência da Shoah em primeira pessoa, como se seus traumas da infância na Polônia fossem uma continuidade da trajetória de seu pai.

Nice e Gilda realizam o *acting out* ao incorporarem a experiência traumática. Pedro, por sua vez, não demonstra isso de forma explícita, mas a citação com a qual inaugurei essa seção demonstra que também ele tem dificuldade para elaborar o passado no presente, apesar de ler e pesquisar constantemente sobre a Shoah, até porque como demonstrou o psicanalista Marcelo Viñar, tanto o silêncio e a desolação como o relato catártico e repetitivo marcam e ferem os vínculos com a memória.⁵⁶¹ Elizabeth Jelin, que tal como pressuponho nesse trabalho, observa que esses fenômenos da memória também se aplicam ao que chama de testemunhas secundárias (como filhos e netos) acrescenta à discussão de LaCapra um duplo caminho para essa recusa à elaboração: por um lado o refreamento em abordar o tema (Nice e Gilda), que pode se tornar, no limite, um esquecimento seletivo e instrumentalizado; por outro lado um “excesso de passado” que leva à repetição ritualizada (também observável em Nice) e por isso de difícil elaboração (Pedro).⁵⁶²

Levando em conta essa recusa ou dificuldade à elaboração se torna passível de compreensão a citação inicial de Pedro e também a de Gilda que segue, como resposta se faria sentido se remeter à Shoah para compreender situações da atualidade – pergunta a qual ela inicialmente não compreende (silêncio que, por si só, já diz muito) e após um exemplo responde da seguinte forma:

Gilda: Acho que não tem comparação. Racismo [exemplo usado para a pergunta se haveria comparações] também né. Me poupe. Não é nada agradável, mas não tem comparação. Nada tem comparação, nada. Sabe que que eu acho que também não sofreram tanto como nós, porque ninguém botou ninguém dentro de um forno, mas eu acho que os negros passaram uma fase [ao que tudo indica se refere a escravidão] muito hooooorrível o que fizeram com eles, que também cortaram eles quase que vivos. Mas não chega ao Holocausto.⁵⁶³ [grifo meu]

Essa identificação com o passado (sob qualquer dos dois caminhos apontados por Jelin) – cabe notar que Gilda narra como se fosse uma experiência própria - provoca uma sensação de traição quando o passado é elaborado: “Se genera entonces una fijación en ese

⁵⁶⁰ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁵⁶¹ VIÑAR, Marcelo. Violencia política extrema y transmisión intergeneracional. *Conferencia en Fondation de Nant*, 2007, p. 8.

⁵⁶² JELIN, op. cit., p. 14-15.

⁵⁶³ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

pasado y en esa identidad, que incluye un temor a la elaboración y al cambio, ya que esto significaría una especie de traición a la memoria de lo ocurrido y lo pasado.”⁵⁶⁴

Em função disso que, principalmente entre aqueles entrevistados cujos discursos refletem uma memória interditada, há uma grande preocupação com o que chamam de banalização da Shoah. Por isso, ao ser perguntada sobre se haveria formas de mobilizar a memória da Shoah para a atualidade, Gilda prontamente responde: “Jamais se aproveitar, ninguém se aproveita.”⁵⁶⁵ Esse tipo de argumento foi encontrado também por Helen Epstein, que no final da década de 1970, empreendeu uma série de entrevistas com filhos e filhas de sobreviventes da Shoah (inclusive ela própria). Alguns dos seus entrevistados admitiram que no início estavam bastante receosos de que ela iria se aproveitar deles e capitalizar em cima dessa memória⁵⁶⁶. Retornando aos meus entrevistados, Pedro é quem expõe essa preocupação com a banalização de forma mais clara:

Pedro: [...] Veja, vendo essas situações... Quando é o Estado, o país, quando é o Estado que persegue eu faço essa comparação como uma perseguição de minorias, mas eu não comparo com o Holocausto. Falo, ó, tão perseguindo uma minoria, mas eu não comparo, nunca banalizo. Não existe, não existe comparação.⁵⁶⁷

A memória interditada se caracteriza, portanto, como uma dificuldade ou recusa de relacionar a Shoah a situações do presente por meio de analogias. Ou a Shoah se repetiria literalmente, ou então seria incomparável, pois o presente jamais se compararia ao horror do passado. A Shoah, neste caso, fica circunscrita ao literalmente (para usar o termo de Todorov) ocorrido. As entrevistas trabalhadas apontam que essa forma de relacionar-se ao passado está muitas vezes associada ao silêncio da geração-testemunha, a qual envereda ora por uma busca intensa e nunca completa do passado, ora por evitar abordá-lo, mas que de todo modo dificulta sua elaboração. Como resultado, as tentativas de mobilizar a memória da Shoah como uma metáfora para situações do presente são geralmente rechaçadas como traindo a memória do passado e banalizando-o.

5.2 A MEMÓRIA DE PERTENCIMENTO

Michel: E em que medida que ser filho de sobrevivente é algo importante pra você, como você se vê a si mesmo?

Luís: Primeiro, a história dela [sua mãe, sobrevivente da Shoah], né, a história de luta, a história do povo judeu. A luta do povo judeu, não só dela, do povo judeu pra poder estar vivo e continuar a tradição.

⁵⁶⁴ JELIN, op. cit., p. 69.

⁵⁶⁵ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁵⁶⁶ EPSTEIN, op. cit., p. 21.

⁵⁶⁷ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

[...]

*Luís: Eu guardei essa frase, nós temos que demonstrar que estamos vivos, apesar de tudo que aconteceu na história do povo judeu.*⁵⁶⁸

O discurso expresso por Luís na citação acima expõe uma visão um tanto quanto diferente da Shoah. Essa memória, mais particularista e centrada na própria identidade não é, como analisarei mais adiante, necessariamente incompatível nem com a memória interdita nem com a memória metafórica. Apresenta, todavia, características particulares. Independente de estabelecer ou não (e como) relações com situações mais concretas do presente (o que será discutido mais adiante), a memória da Shoah se constituiu para diversos dos meus entrevistados em um elemento central de sua identidade em termo de pertencimento coletivo, principalmente como judeus.

Esse processo segue em grande medida o percurso da construção social da memória da Shoah discutida em detalhes no capítulo 3. A memória da Shoah passou a fazer parte a partir da década de 1960 da identidade judaica de muitos judeus, inclusive de diversos dos meus entrevistados. E, sendo parte da identidade, é encarada em muitos casos como um dever de memória, conforme analisado em mais detalhes no capítulo 4.

*Phelippe: Toda vez que eu vou pra Jerusalém, pra Israel, eu vou no Yad Vashem [museu da Shoah em Jerusalém] e toda a vida eu me emociono, toda a vida eu vou lá. Parece que eu tenho, eu tenho um compromisso, é um compromisso sabe, até moral, psicológico sabe, pra lembrar isso. Por exemplo, eu estive na Polônia, fui pra Auschwitz, fui pra Majdanek, fui sozinho, mas eu fui, eu tinha que ir, eu tinha que ver o que eles passaram, eu tinha, sabe, eu, era necessário, eu olhar. Não só através de filmes, mas o que é estar lá. E isso daí acho faz parte, isso aí faz parte da minha história. Então as vezes tem gente que fala assim: aí, vai ver esse filme de Holocausto. Eu vou porque isso faz parte do meu passado, e isso faz parte da minha, de toda a minha história familiar, de quem eu sou.*⁵⁶⁹ [grifos meus]

Conforme já discutido, em muitos casos, entretanto, esse dever de memória não se refere somente a um compromisso familiar, mas a uma responsabilidade entendida como perante o povo judeu. A citação de Luís que iniciou a discussão desse tópico reflete essa preocupação: a sensação de dever pode em alguns casos não se limitar ao lembrar, mas à continuidade do judaísmo, conforme o exemplo de Nélío trabalhado em mais detalhes no capítulo 4, que associa o fato dos pais serem sobreviventes da Shoah com a demanda destes para que os filhos se casassem com pessoas também judias e dessa forma dessem continuidade ao judaísmo através das gerações⁵⁷⁰. Uma primeira relação que aponto, conseqüentemente, entre a memória da Shoah e um pertencimento coletivo, é a mensagem

⁵⁶⁸ Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

⁵⁶⁹ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁵⁷⁰ Nélío. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

discutida no capítulo anterior que conecta memória da Shoah com lutar contra a assimilação (assim definida pelos próprios entrevistados). Esse aspecto já foi discutido no capítulo anterior, de modo que não entrarei em detalhes novamente, mas se constitui como uma das possibilidades dessa memória-identidade.

A relação íntima entre memória e identidade é tema do trabalho de Joël Candau. Para ele, ainda que a primeira preceda à segunda, a demanda identitária pode reativar essa memória⁵⁷¹. A Shoah, ou certa narrativa sobre ela, se constituiria naquilo que esse autor denominou memórias fortes, ou seja, memórias constituidoras de identidades entendidas como coletivas. A noção de identidade da qual me utilizo (e a qual problematizo) aqui e no restante do texto se refere a um sentimento de pertencimento coletivo imaginado, naturalizado, essencializado, fixado; se refere, portanto, menos a ações e pensamentos dos indivíduos e mais ao que entendem como natural, intrínseco a sua existência e associados ao destino. Para Joan Scott caberia a uma História crítica, tal como pretendo praticá-la nesse trabalho, historicizar e, ao fazê-lo, desconstruir esse caráter - naturalizado, essencializado e exterior às ações dos sujeitos - da identidade.⁵⁷² Dominick LaCapra também discute criticamente essa questão no que diz respeito especificamente a memórias traumáticas e sua relação com as identidades.

Además, en la cultura y el pensamiento moderno hubo una gran tendencia a convertir el trauma en ocasión propicia para lo sublime, a transfigurarlos como una prueba del propio yo o del propio grupo, puerta de acceso a lo extraordinario. En lo sublime, el exceso del trauma se transforma en una fuente asombrosa de euforia o éxtasis. Incluso acontecimientos extremadamente destructivos que desconciertan, como el Holocausto o el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki, pueden convertirse en ocasiones propicias para lo sublime negativo o la sacralización desplazada. También pueden dar origen a lo que podríamos llamar traumas fundacionales, traumas que, paradójicamente, se transforman para un individuo o un grupo en unpreciado o intensamente catectizado sustento de la identidad en lugar de ser meros sucesos que plantean la problemática cuestión de la identidad.⁵⁷³

Assim, a memória da Shoah emerge como uma forma de auto-afirmação, de sentir-se parte de uma continuidade e um “algo maior” do que a própria existência. É esse sentimento que denomino memória de pertencimento, como exprimem os irmãos Bárbara e Samuel, entrevistados conjuntamente.

Michel: Pra vocês, em que medida vocês consideram que ser filhos de sobreviventes é algo importante pra vocês como pessoas?

⁵⁷¹ CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 18.

⁵⁷² SCOTT, Joan. History-writing as critique. In: JENKINS, Keith; MORGAN, Sue; MUNSLOW, Alun. *Manifestos for History*. New York: Routledge, 2007, p. 34-35.

⁵⁷³ LACAPRA, op. cit., p. 47.

Bárbara: Pra mim é a vitória da vida sobre a morte. Sou a continuidade daqueles que sobraram, eu sou legado daquilo que eu não conheci, só fui conhecer nas minhas viagens na Polônia. Meus avós, meus tios, meus primos. E acho que isso é muito importante, por isso que eu faço pesquisa, porque eu busco minha família, em vários lugares eu consegui encontrar alguns traços, encontrei parentes, meio tortos, e a história pra mim continua, não acabou. Hitler não venceu. Eu e eles [irmãos] estamos aqui, assim como os filhos de outros sobreviventes.⁵⁷⁴

Samuel: É mais ou menos isso para mim também. É importante isso porque a gente na medida em que acabou se conscientizando, percebemos que somos a geração que comprova que o Holocausto, e toda a tentativa de extermínio do povo judeu pelos nazistas, fracassou! Somos, como se diz, o resultado, ou seja, a extensão deles, da vitória deles, nós estamos aqui. Nós somos, nascemos, e eles não morreram. Somos a continuidade da vida judaica. Eles tiveram suas vidas ameaçadas e a importância é esta, a de que nós herdamos essa ideia-força de levar o judaísmo para frente. Mesmo quando esteve na iminência do extermínio.⁵⁷⁵

Com esse atrelamento da memória à identidade coletiva da vítima o já citado Pedro se mostra um tanto descrente na possibilidade de sensibilizar outros com a memória da Shoah.

Michel: Você considera que o Holocausto de alguma maneira impactou a sociedade como um todo? No mundo ocidental... ou no mundo inteiro, a sociedade em geral.

Pedro: Eu acho que pouco. Não acho que impactou muito. Porque o Holocausto impactou pra nós, que a gente sentiu. Eu acho que quem não sentiu, lá o Holodomor, que a Rússia matou os ucranianos de fome, ou a Turquia com os armênios. Foi tudo antes, mas isso te impacta? Me impacta [em tom de mais ou menos]. Mas pergunta pra um armênio se isso impacta pra eles. Ou pra um ucraniano contra os russos. Quer dizer, então, eu acho que não impacta.⁵⁷⁶

Há uma lógica bastante clara nesse raciocínio. Se a Shoah diz respeito somente aos judeus, o Holodomor aos ucranianos e o genocídio armênio aos armênios, não haveria muito como sensibilizar a sociedade como um todo sobre o sofrimento do *Outro*, o que é bastante importante considerando que, de acordo com Myriam d'Allonnes, a tomada de ações concretas (e não a mera piedade) está atrelada à compaixão, ao co-sofrimento, o sofrer diante do sofrimento do *Outro*⁵⁷⁷.

A memória de pertencimento pode dialogar com a memória interditada, mas também pode estabelecer relações com o presente – vide a preocupação com a assimilação -, o que a primeira categoria não fazia. Porém, por estar muito associada ao pertencimento a uma identidade coletiva, no caso a judaica, essa relação se restringe em muitos casos a situações nas quais judeus são novamente as vítimas.

Analisemos o caso de Sandra. Ela realiza com bastante naturalidade relações entre passado e presente

⁵⁷⁴ Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

⁵⁷⁵ Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

⁵⁷⁶ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁵⁷⁷ D'ALLONNES, Myriam. *O Homem Compassional*. Lisboa: Lema d'Origem, 2008, p. 50-51.

Michel: E, para além de situações sobre Holocausto, existem momentos, coisas que você se depara, que fazem você pensar a respeito, fazem você pensar no Holocausto?

Sandra: Ah, mas muito. Muito, quando eu leio, né, todo mundo fala, agora com essa perseguição na Europa [...]. Minha filha morou lá, e eu dizia, pelo amor de Deus, não me acenda uma vela de shabat⁵⁷⁸. [...] E lógico que me remonta a parte do pai, do sofrimento, das atrocidades, eu acho que não dá pra separar isso, Michel. Não consigo separar isso. Então, não tem como a gente esquecer.⁵⁷⁹

Mais adiante, dá como exemplo concreto um carro alegórico de carnaval na Bélgica que retratava judeus ortodoxos junto a ratos e sacos de dinheiro.⁵⁸⁰

Ao ser perguntada se realizar paralelos com o presente é legítimo ou uma banalização, Sandra rechaça com veemência essa última possibilidade: “Eu não sei, eu não vejo como isso [banalização]. Eu acho que tá tão gritante o antissemitismo, tão, tá numa PG, uma progressão geométrica esse troço. Daonde banalização? Eu não vejo como banalização”⁵⁸¹. A sequência do diálogo é que se mostra especialmente interessante, pois a essa resposta prossegue: “E com questões que não sejam relacionadas a judeus?”, pergunta a qual Sandra a princípio não entende e por isso hesita em responder (semelhante ao ocorrido com Gilda em questão parecida). Seguindo as orientações da metodologia da História Oral a primeira pergunta foi mais aberta, mas diante do silêncio, dei alguns exemplos para facilitar a compreensão.

Michel: Como preconceitos contra, aqui no Brasil, contra negros, contra homossexuais... essa relação é legítima? Pensar a partir do Holocausto, digamos...

Sandra: Se dá pra pegar o Holocausto, o que eu aprendi com o Holocausto, pra pensar sobre o que acontece com os negros, os gays? É isso?

Michel: Sim.

Sandra: [pausa] Olha, eu vou te contar, você tá me fazendo pensar agora. Porque eu nunca liguei. Entendeu? Eu nunca liguei. Agora, pensando, eu acho que dá sim. Essa segregação com preto, com negro, com raça, com falta de oportunidade, com perseguição, mudou de endereço, né. Mudou de endereço. Vai ver na África o que aconteceu? Quantos milhões de negros foram mortos e massacrados e atrocidades também assim como nós. Eu acho que muda de endereço, é o que eu te falei ali na frente. O ser humano [inaudível]... O que acontece aqui, pode acontecer ali, pode acontecer lá, e acho que dá pra usar sim o Holocausto como isso. [...] eu acho que quando eu penso que a gente tem que respeitar, e todos, eu acho que sim. Nesse ponto. Todos tem que ser respeitados, eu posso não concordar com os gays, mas eu não vou... Ou tem gente que não gosta de negro, cada um é cada um. Tem gente que não gosta de japonês. E daí, vai mudar a cabeça? Não, mas respeite, né. Eu acho que é nesse sentido. Eu não sei se eu te respondi essa pergunta.

Michel: Não tem resposta certa e errada.

Sandra: Mas essa perseguição eu acho que dá pra tirar muita lição desse Holocausto. Pra tudo, pra todos, pra todos. Que nunca mais pode acontecer. É um período da

⁵⁷⁸ Sandra provavelmente teme que elas fossem visíveis pela janela.

⁵⁷⁹ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

⁵⁸⁰ Sandra se refere à situação, flagrantemente antissemita, ocorrida no carnaval de 2019 na cidade belga de Aalst. Maiores informações em CÂNCIO, Fernanda. Caricaturas antissemitas "animam" Carnaval belga. "Impensável", diz Comissão Europeia. *Diário de Notícias*. Lisboa (Portugal), 05/03/2019. Disponível em <<https://www.dn.pt/mundo/interior/caricaturas-antissemitas-animam-carnaval-belga-impensavel-diz-comissao-europeia-10646296.html>> Acesso em 12/07/2019.

⁵⁸¹ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

História que tem que ser lembrado eternamente e jamais voltar a acontecer. Com negro, com judeu, com gay, com japonês, com qualquer coisa, qualquer ser humano. [grifos meus]⁵⁸²

Ao longo do seu discurso é observável que Sandra começa a adotar uma aceitação a essas comparações – não é a rejeição total da memória interditada. O mais interessante, no entanto, é a incompreensão inicial da pergunta, a demora em responder e a admissão de que a comparação da Shoah com situações que não digam respeito aos judeus era algo no qual ela nunca tinha pensado. Afinal, ainda anteriormente, quando perguntada se lições haviam sido aprendidas sobre a Shoah, Sandra respondera “É o que eu te falei. Muitos aprenderam, muitos mudaram o jeito de pensar e talvez a visão do antissemitismo e tal.”⁵⁸³ Ou seja, a Shoah estaria atrelada exclusivamente ao antissemitismo, por isso relações com outras situações, ainda que Sandra demonstre abertura para elas, parecem-lhe estranhas.

A esse respeito, não pretendo negar a centralidade que o antissemitismo tinha na ideologia nazista, mas como demonstrei na introdução há um potencial universal ético e político da memória que fica inexplorado quando a análise se limita ao reforço identitário.

Cabe ainda acrescentar que também Sandra teve contato com a Shoah mais através da comunidade judaica e de pesquisas posteriores (realizadas em grande medida por seus filhos) do que através da narração direta de seu pai, que nunca lhe contou detalhes de sua trajetória.

A relação íntima entre a memória da Shoah e o pertencimento ao povo judeu é ainda mais evidente no caso de Luís, já citado na abertura dessa seção.

Luís: Ah, é uma tragédia, isso aqui é uma coisa terrível. [pausa] Aliás, o Holocausto pra mim não é só do Hitler, nazismo. Começa desde a história do povo judeu, as perseguições, Espanha [se refere à expulsão em 1492], em todos lugares, né. O Holocausto, teve o Holocausto maior que foi esse, e outros holocaustos que o povo judeu viveu na Rússia, na Europa, especificamente na Espanha, Portugal, então o povo judeu é um sobrevivente, ele é um povo abençoado porque por tudo que acontece ele vai, levanta de novo e vai a luta. E fora Israel, com os ataques que tem, as guerras, levanta e vai a luta.⁵⁸⁴

O trecho da entrevista de Luís foi dito na parte final da entrevista, quando perguntado como ele definiria Shoah (ou Holocausto), pergunta esta feita da mesma forma para todos os entrevistados e as entrevistadas.

Luís não defende aqui a tese da incomparabilidade da Shoah descrita no tópico anterior. Pelo contrário, para ele, ainda que a Shoah possa ter dimensões maiores, é a expressão de um antissemitismo de longuíssima duração, que já se manifestara anteriormente e continua presente na atualidade. As características conjunturais, por exemplo, do Decreto de

⁵⁸² Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

⁵⁸³ Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

⁵⁸⁴ Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

Alhambra em 1492, dos pogroms na Rússia czarista, da Shoah e do conflito israelense-palestino atual, seriam somente o conteúdo de uma moldura que permanece essencialmente a mesma ao longo de todo esse tempo. E essa moldura seria constituída pelo ódio aos judeus. A memória da Shoah seria, portanto uma memória essencialmente judaica, como expressa a já citada Gilda quando perguntada o que o museu do Holocausto de Curitiba teria a dizer para seu principal público, jovens não-judeus: “Mostrar a nossa história.”⁵⁸⁵ [grifo meu] É sintomático, contudo, que Luís também tenha lidado com o silêncio de sua mãe e, tal como Gilda (apesar de esta adotar a tese da incomparabilidade e Luís não), evitasse perguntar a ela sobre a Shoah por medo de evocar lembranças tristes. A narrativa de Luís, assim como observei em Sandra, se relaciona mais com uma memória cultural, presente nas instituições, ritos oficiais, monumentos, etc., do que com uma memória comunicativa, transmitida pelo contato pessoal, especialmente familiar – utilizando aqui as definições de Jan Assmann. É coerente, dentro da linha de raciocínio de Luís, consequentemente, que ele conecte a memória da Shoah a um chamado para a continuidade da tradição judaica (mesmo que não necessariamente religiosa) e a participação na vida comunitária, como faz na citação que abriu essa seção e em outros momentos da entrevista.

Assim como no caso de Sandra, a memória de Luís não é interdita, ela se relaciona ao presente, mas o que se sobressai em sua fala é a importância dessa memória para o sentimento de pertença ao povo judeu. Tanto é que ao ser perguntado sobre o impacto da Shoah em si e em outros, Luís argumenta sobre o grau de união das comunidades judaicas e reforça a necessidade de união como resposta à Shoah.

Michel: Você considera que existe algum tipo de lição, digamos do Holocausto?

Luís: [pausa] Eu acho que o mundo luta por isso, né. Muitas pessoas aí que falam Holocausto não existiu, né. E... essa batalha de mostrar que o Holocausto existiu é uma lição pra não ter mais. [...] Fora do Brasil é muito forte isso. E no Brasil não posso dizer que não seja, existe, né. Mas os judeus deviam ser mais unidos nessa parte.

Michel: Mais unidos em que sentido, o que em termos práticos?

Luís: Em participar de comunidade, hoje se afastam, né. Respeitar os mortos, os antepassados deles. Falta isso. [grifo meu]⁵⁸⁶

Os entrevistados cujos discursos se aproximam mais da memória de pertencimento, quando se arriscam a estabelecer relações com o presente, geralmente é, portanto, por via do antissemitismo. Nesse sentido se aproximam bastante da forma como o jornal *Visão Judaica*, analisado no capítulo 3, lidava com a memória da Shoah. Pedro, ainda que não compare com a Shoah, cita em sua entrevista sua preocupação: “O antissemitismo no mundo aumentou.

⁵⁸⁵ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁵⁸⁶ Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

Está todo mundo preocupado. Tanto é que as correntes antissemitas no mundo, Estados Unidos, Europa, cresceram exponencialmente.”⁵⁸⁷

Gilda, como já analisado anteriormente, evita estabelecer relações entre passado e presente. Porém, citando outros, faz aproximações com o antissemitismo contemporâneo.

Michel: Em que medida você considera que a Shoah impacta em decisões que você toma, posturas que você tem? Em relação a vida, o mundo...

Gilda: [pausa] Ai, Michel, que que eu posso te dizer? Falo que não aconteça, eu, eu, na minha cabeça eu sempre digo que não vai acontecer. As minhas amigas já dizem que não, que pode acontecer. E que antissemitismo tá aí aberto, e que as suásticas tão aí abertas. Eu não quero nem pensar que isso um dia possa acontecer. Não sei.⁵⁸⁸

Anteriormente argumentei que a Shoah se constituiu a partir do pós-guerra em um elemento central da identidade judaica de muitos judeus, juntamente com outro elemento identitário: a conexão com o Estado de Israel. A partir do caso Eichmann, esses dois eixos identitários passaram a dialogar mais, o que também foi verificável em várias entrevistas cujos discursos apresentam uma memória de pertencimento. A memória da Shoah se coaduna com a preocupação com o antissemitismo no passado e também no presente, e logo esse discurso é remetido para a ligação com Israel com o triplo papel verificado no capítulo 3: renascimento do orgulho judaico, porto-seguro contra um recrudescimento do antissemitismo e novo alvo do antissemitismo.

Michel: Mas existem momentos, coisas que você vê no mundo ou na sua vida pessoal, que não sejam necessariamente diretamente sobre Holocausto, mas que remetem pra você ao Holocausto?

Gilda: Então, é isso que eu quero te dizer. Eu não, você vê como é que são as coisas. Eu não quero ver, não quero pensar assim que isso possa acontecer. Mas pode. Pode, pode tudo. Por quê? Me lembro, o [nome omitido, filho dela] era pequeno e ele chegou em casa: Mãe, me chamaram de judeu. Vai lá e diz que você é judeu. Mas ele tinha 5 anos. Ele sabia o que que é judeu, não-judeu? Aquela raiva vem, como ela aflora assim. Não sei, sei lá. Olha, eu fui, a última vez que eu estive em Israel... Conhece? Olha Michel, eu tive um orgulho tão grande, mas tão grande, você não pode imaginar o orgulho que eu senti de um país pequenininho que não deve nada pra ninguém. Que é primeiro mundo, que é evoluído. Olha, realmente me dá uma alegria, me dá um prazer. Falo de Israel de boca cheia. Tenho orgulho, orgulho. E tenho orgulho de ser judia, tenho.⁵⁸⁹

Pedro não explicita dessa forma, mas também expõe essa conexão emocional. No trecho, anteriormente citado, no qual afirma que a memória da Shoah é algo que o persegue, ele prossegue afirmando: “então assim, eu tenho uma ligação mais forte, então assim, se eu escuto *Hatikva* ou *Yerushalaim shel Zahav* eu choro. Porque eu lembro da minha mãe.”⁵⁹⁰

⁵⁸⁷ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁵⁸⁸ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁵⁸⁹ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁵⁹⁰ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

Hatikva (Esperança) é o hino de Israel; *Yerushalaim shel Zahav* (Jerusalém de Ouro) é uma canção popular israelense para homenagear a cidade de Jerusalém. Nesse trecho Pedro está falando especificamente da relevância da Shoah para si – afinal, de fato sua mãe viveu parte de sua vida em Israel, mas não parece ser desse período que ele está falando. É um caso diferente do de seu irmão Roberto, que pouco adiante na entrevista retoma o tema do *Hatikva*, que o emociona também, mas deixa claro que não é necessariamente devido a Shoah - “me toca porque eu tenho minha ligação com Israel, foi forte embora pouco tempo de vida”⁵⁹¹ -, mas por ter vivido (inclusive nascido) naquele país. O discurso de Pedro aponta para um aspecto comum na História Oral, observado pela equipe de Harald Welzer, de elementos nas narrativas que não precisavam de explicação, pois o enunciador pressupõe que seriam compartilhados pelo grupo⁵⁹²; grupo que neste caso aparentemente inclui, para Pedro, também a mim, o entrevistador (que afinal, pertence e, principalmente, é percebido como parte da comunidade judaica). Nesse sentido, a ausência de necessidade de Pedro explicar (inclusive para si mesmo, provavelmente) a relação entre a Shoah e a emoção que sente ao escutar duas músicas emblemáticas para Israel revela mais do que uma possível explicação; a relação entre a memória da Shoah e a conexão com Israel, conturbada no início e mobilizada a partir de 1961, cristalizou-se de uma forma a parecer evidente.

Israel também seria, para alguns dos entrevistados – em ponto de vista já discutido bastante no capítulo 3 – o novo alvo desse recrudescimento do antissemitismo já apontado por outros entrevistados.

Samuel: E está aumentando agora [o interesse pela Shoah], eu vejo também essa preocupação em uma outra área, porque elas tão ligadas. A questão de Israel hoje. Em geral, hoje não se vê mais ataques diretos ao povo judeu a não ser em raras ocasiões, publicamente. Você vê ataques a Israel. E isso é colocado da seguinte forma, é que Israel é o país judeu, o único país judeu do mundo, então ele recebe esses ataques.

[...]

Então, vejo isso hoje em dia como um deslocamento, tirou o antissemitismo sobre o povo judeu e passou-o mais para o país dos judeus, que é Israel. Isso acontece muito hoje.

[...]

Por que faço essa ligação? Porque muita gente tenta separar o antissionismo do antissemitismo. Os que são contra, dizem: eu não sou antissemita, mas eu sou antissionista. Claro, existe aquela coisa, críticas, tudo bem. Agora, se a pessoa não aceita que os judeus possam ter o seu Estado nacional, que o povo judeu possa ter sua autodeterminação, possa ter sua nação, é porque não é questão política, é questão antissemita mesmo. Porque se todo povo tem direito a ter, qualquer povo, qualquer nação tem direito a ter o seu próprio Estado, por que os judeus não podem ter?⁵⁹³

⁵⁹¹ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁵⁹² WELZER et al, op. cit.

⁵⁹³ Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

Para Samuel e alguns outros entrevistados uma das conclusões extraídas da memória da Shoah é a necessidade de um Estado nacional judeu forte, de modo que os judeus possam se defender de presentes e futuras agressões – consequentemente Israel é, nessa linha argumentativa, o novo alvo do antissemitismo e o porto-seguro simultaneamente. No limite, a ideia é que se Israel existisse antes, poderia ter até evitado a própria Shoah

Samuel: A gente sabe que o Holocausto talvez não tivesse ocorrido, ou talvez o impacto dele no povo judeu fosse menor, se tivesse existido Israel na época. Os judeus não tinham um lugar para onde ir, não tinham quem os defendesse. Hoje pelo menos a gente sabe que tem. Tem um lugar pra ir, tem um Estado que é forte, que tem um exército pronto para defender seu povo, que está sob ameaça diária de extermínio por parte do Irã. Então tem esse paralelismo.⁵⁹⁴

Afirmações como essa são factualmente e eticamente problemáticas. Ainda que seja impossível calcular os impactos que uma alteração em eventos históricos teria em outros acontecimentos, é difícil sustentar historicamente que a criação precoce do Estado de Israel teria evitado a Shoah. Em termos militares, é fantasioso supor que o exército israelense teria feito frente à Alemanha nazista. O outro argumento de Samuel, de que sem as restrições migratórias do mandato britânico da Palestina, mais judeus teriam tido para onde ir, de fato faz sentido, ao menos parcialmente. É provável que o genocídio tivesse tido proporções menores se mais judeus tivessem podido emigrar para Israel (ou para qualquer outro lugar), mas é pouco crível supor que essa ação fosse tomada pela maioria dos cerca de 10 milhões de judeus que vivam na Europa antes do início da Segunda Guerra Mundial, tanto por impossibilidade de absorção de tantas pessoas em um país pequeno como pelo fato pouco admitido pelo establishment israelense de que grande parte dos judeus não emigrava para a terra de Israel ao longo das quatro primeiras décadas do século XX não somente pelas de fato existentes restrições migratórias, mas também porque não desejavam fazê-lo, preferindo ficar onde haviam construído suas vidas (e não podiam prever a catástrofe que sobre eles se abateria) – e quando emigravam a maioria preferia locais que parecessem oferecer melhores oportunidades econômicas, como os EUA. Mais problemática ainda é a dimensão ética dessa argumentação. Segundo o exposto por Samuel – e de fato trata-se de uma visão comum, como já demonstrado na análise da imprensa judaica do capítulo 3 – o grande problema que os judeus enfrentavam seria a ausência de um Estado-nação (reforçando a tese da *anormalidade* da diáspora defendida pelos setores hegemônicos do movimento sionista). No limite, racismo, antissemitismo e autoritarismo, nessa perspectiva, seriam uma consequência até certo ponto

⁵⁹⁴ Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

inevitável dessa condição *anormal*. Eticamente falando, é uma argumentação que, ainda que não possa ser acusada de fazê-lo diretamente, se aproxima da naturalização da discriminação e de noções de pertencimento nacional as quais foram problematizadas na introdução com base em Bauman e Enriquez.

Na memória cultural interna a esse grupo, contudo, essa visão tem bastante aceitação. Phelippe, que conforme citação anterior, já afirmara ser a memória da Shoah uma espécie de dever perante sua história familiar, expressa aqui que a resposta para o antissemitismo contemporâneo é o fortalecimento do Estado de Israel.

Michel: Em termos mais concretos, em que medida você considera que decisões, escolhas que você fez na vida, tem impacto do Holocausto?

Phelippe: [pausa] Olha, eu tenho uma posição, por exemplo, pró-Israel, tá. Eu acho que tem que ver com Holocausto. Tem gente que me chama de direitista. Eu acho que Israel tem que existir, porque isso tem, os judeus precisam ter uma terra deles, porque esse regime nazista pode surgir de novo e eu acho que Israel tem que existir. Eu acho que aí tem muito a ver com essa questão do Holocausto. [...] Eu não gosto do Bibi [1º ministro de Israel], mas eu acho que tem que ter [o país], não pode fraquejar, os judeus têm que ficar alertas contra o antissemitismo, tem que ficar. Mas isso eu tiro daonde? Do Holocausto. Porque aah, não vai acontecer. Na década de 30 também falavam, não se imaginava. Então isso eu acho que tem algumas posturas minhas, eu acho que tem a ver com essa questão do Holocausto, sabe.⁵⁹⁵

Phelippe deixa claro que não se trata de uma discussão acerca de políticas de governo (com cujas ações atuais ele não concorda), mas da existência do país como um porto seguro diante de um recrudescimento do antissemitismo que ele, assim como Pedro, Sandra, Luís, Gilda e Samuel, percebem como uma ameaça latente ou já presente.

Gilda e Pedro, que já manifestaram uma memória interditada, demonstram que essa memória também pode lhes conferir uma sensação de pertença. De forma similar Luís, Nélcio, Bárbara, Samuel e Phelippe demonstram que a Shoah os faz sentirem parte de um destino comum judaico. A memória de pertencimento é portanto aquela que cria ou fortalece a coesão de um grupo – é, conseqüentemente a expressão daquilo que Candau denominou memórias fortes. Por isso também a preocupação explorada no capítulo 4 com a assimilação, a qual colocaria em risco a identidade fortalecida por essa memória. Mesmo sendo uma memória trágica ela cumpre papel semelhante às memórias gloriosas das grandes batalhas e vultos, tão comuns na conformação das identidades nacionais. Isso se explica pelo reforço do papel da vítima ganho na *era das catástrofes* discutido no capítulo 3 e pelo fato de tragédia e heroísmo não serem de fato opostos, conforme exposto nas narrativas analisadas no capítulo 2. A julgar pela imprensa judaica (capítulo 3) essa forma de memória é a mais comum, ainda que não necessariamente hegemônica.

⁵⁹⁵ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

Porém, principalmente nos casos mencionados de Phelippe e Samuel, a memória de pertencimento adota características bem diferentes da memória interditada. Eles estabelecem relações com o presente, e não necessariamente no sentido de uma repetição literal, mas de que o antissemitismo poderia provocar novas tragédias, repetindo talvez uma estrutura, mas em uma situação diferente. Retomando os conceitos de *acting-out* e elaboração de acordo com LaCapra, é possível falar de uma elaboração. Jelin também se utiliza desses conceitos psicanalíticos e afirma que

elaborar lo traumático (*working through*) implica poner una distancia entre el pasado y el presente, de modo que se pueda recordar que algo ocurrió, pero al mismo tiempo reconocer la vida presente y los proyectos futuros. En la memoria, a diferencia de la repetición traumática, el pasado no invade el presente sino que lo informa.⁵⁹⁶

Phelippe e Samuel realizam um distanciamento entre passado e presente. Eles refletem sobre o acontecimento passado, e com base nesse conhecimento, propõem soluções no presente para as permanências desse passado (independente dessas soluções serem boas ou não). A meu ver, trata-se de uma elaboração. Mas seriam essas elaborações constituintes de uma memória exemplar? Veremos a seguir que a memória de pertencimento pode conviver com a memória metafórica (esta necessariamente exemplar), mas isso não ocorre sempre.

Dominick LaCapra já levantara a questão se as elaborações sempre resultam em memórias eticamente louváveis ao discutir onde situar a vingança como elaboração de um trauma. O mesmo autor também já notara esse paradoxo em relação à memória da Shoah.

Se puede señalar que, en la recepción litúrgica o icónica del Holocausto y sus marcas o representaciones, se le da un uso paradójico como trauma fundante que puede intentar establecer la identidad en lugar de plantear problemáticamente la cuestión de la identidad.⁵⁹⁷

LaCapra se mostra crítico a essa memória que chamei aqui como *de pertencimento*, pois ao invés de ser utilizada para questionar os princípios fundadores das identidades modernas e sua relação com a alteridade que, levadas ao limite extremo, estariam nas raízes da própria Shoah, essa memória acabaria por fortalecer justamente esse modelo de construção identitário. Jeanne-Marie Gagnebin, inspirada nos conceitos de Walter Benjamin, diferencia em *comemoração* e *rememoração* essas duas formas de elaborar o passado. Em nenhum dos casos trata-se de uma interdição da memória. Mas a *comemoração* desliza facilmente para o culto religioso ou estatal, celebrando o passado; tendo em conta a inspiração benjaminiana, o

⁵⁹⁶ JELIN, op. cit., p. 69.

⁵⁹⁷ LACAPRA, Dominick. *Historia y Memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, p. 29.

passado não é algo a ser exatamente celebrado, por isso a *rememoração*, em contraponto, implicaria em uma memória que busca as lacunas das narrativas dominantes e está fundamentalmente preocupada não simplesmente com o presente (pois a *comemoração* também está, com a justificação do presente), mas com sua transformação tendo em vista o futuro.⁵⁹⁸

A formação de memórias exemplares, para além da elaboração exigiria uma constante transformação do lembrado em função do agir transformador sobre o presente, como atesta Seligmann-Silva:

O testemunho possui um papel de aglutinador de um grupo de pessoas – antes de mais nada, e se tratando da Shoá, dos próprios judeus – que constroem a sua identidade a partir da identificação com essa ‘memória coletiva’ de perseguições, de mortes e dos sobreviventes. Na ‘era das catástrofes’, a identidade coletiva (e mesmo nacional) tende a se articular cada vez menos com base na ‘grande narrativa’ dos fatos e personagens heroicos e enfatizar as rupturas e derrotas. [...] O risco da ênfase na memória coletiva (em oposição a outras comunidades de ‘memória coletiva’) é sucumbir no fundamentalismo da memória. A ética da representação, neste caso do fundamentalismo, pode levar a uma recaída na lógica do testemunho como uma guerra entre ‘provas e evidências’, que não deixa mais espaço para o diálogo e para a transformação da tradição. A riqueza e o segredo da força da tradição do judaísmo advêm justamente do fato de se ter compreendido que a memória só existe no duplo trilho do passado e do presente.⁵⁹⁹

Por isso Jelin afirma que a memória precisa não somente de alguém que a enuncia, mas de alguém que a transforme, devendo este segundo alguém ter simultaneamente identificação com a testemunha para poder escutá-la, mas ser suficientemente um *Outro*, para se dar ao direito de transformar essa memória⁶⁰⁰.

Há conseqüentemente aspectos questionáveis em uma memória que serve à identidade. A memória de pertencimento pressupõe a identificação, mas seriam os filhos de sobreviventes suficientemente *Outros* em relação aos seus pais a fim de desenvolverem memórias exemplares? Conforme argumentarei a seguir, acredito que isso seja possível. Porém, há o risco da memória de pertencimento permanecer circunscrita a um *nós* limitado aos quais os sujeitos se filiem (no caso um *nós* judeus, mas o efeito seria semelhante se fosse outro o grupo). Neste caso, ao contrário da memória interdita, a elaboração ocorre, mas não se constitui em uma proposta de ética da alteridade.

⁵⁹⁸ GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 55.

⁵⁹⁹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho para além do falocentrismo: pensando um outro paradigma. In: SCHWEIDSON, op. cit., p. 73-4.

⁶⁰⁰ JELIN, op. cit., p. 86.

5.3 A MEMÓRIA METAFÓRICA

David: Você diz coisas que me fazem acoplar isso ao Holocausto? Ah, sim. Tragédias dos refugiados, quando você olha toda essa migração de refugiados. Quando você vê, eu me lembro quando teve um caminhão que foi descoberto acho que foi na Áustria, que eles tinham colocado em um frigorífero, quando abriram tavam todos mortos⁶⁰¹. Bem direta a imagem do Holocausto.⁶⁰²

Adentrando na terceira e última categoria que proponho nessa tipologia encontram-se discursos como este. David não adota nem a tese da incomparabilidade de Pedro e Gilda, tampouco a história cíclica de Luís ou a repetição mais literal de Sandra. Não é que a Shoah esteja se repetindo, mas ele se remete a memória da Shoah para se sensibilizar com perseguições a grupos marginalizados, podendo ou não ser ele mesmo parte desse grupo.

Não procuro aqui afirmar (tampouco é o que defende David) que a Shoah sirva de chave de análise para qualquer tipo de problema social, tampouco que seja equiparável a qualquer situação. LaCapra afirma que, da mesma forma que a negação de abordar o passado, outro efeito pós-traumático possível é uma generalização exorbitante, que torna o remeter ao passado um ato indiscriminado e sensacionalista, que obscurece o potencial crítico dessa memória.⁶⁰³ Por memória metafórica me refiro a uma forma de referir-se ao passado da Shoah como uma ferramenta para compreender novas realidades, utilizando aqui a noção de metáfora conforme a define Paul Ricoeur: “a metáfora é para a linguagem poética o que o modelo é para a linguagem científica quanto a relação com o real.”⁶⁰⁴. Os modelos são por sua vez utilizados pelo que Ricoeur chama de imaginação científica para “ver novas conexões por intermédio dessa coisa descrita.”⁶⁰⁵ Diferentemente do retorno traumático (que como já visto, se relaciona mais à memória interdita) o qual vê a Shoah em sua literalidade em toda parte, na memória metafórica a Shoah serve de prisma para analisar novas situações. Como afirma o entrevistado Joel “é entender, talvez... porque novos dramas ou Holocaustos acontecem”⁶⁰⁶, o que permite, nas palavras de Bárbara, se valer desse legado para agir sobre o presente.

Para mim é uma lição para toda vida, que a gente não deve esquecer e deve tentar educar, tentar e tentar mesmo. Educar as gerações futuras e atuais para que esses

⁶⁰¹ Provavelmente David está se referindo a um caso de 2015, quando 71 refugiados da Síria, Iraque e Afeganistão a caminho da Europa Ocidental foram encontrados mortos dentro de um caminhão frigorífico na Áustria. Mais informações em: QUATRO responsáveis pela morte de 71 imigrantes em caminhão frigorífico são condenados à prisão perpétua. *GI*, Rio de Janeiro, 20/06/2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/06/20/quatro-responsaveis-pela-morte-de-71-imigrantes-em-caminhao-frigorifico-sao-condenados-a-prisao-perpetua.ghtml>> Acesso em 20/07/2019

⁶⁰² David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

⁶⁰³ LACAPRA, op. cit., p. 208.

⁶⁰⁴ RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 366.

⁶⁰⁵ RICOEUR, op. cit., p. 369.

⁶⁰⁶ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

males, como foi o Holocausto, essa sentença de morte para milhões de vidas, não volte a acontecer. Embora isso seja uma coisa muito difícil, como a gente está vendo nos dias de hoje. Mas não se pode desistir.⁶⁰⁷

A partir dessa capacidade de metaforizar é que se constitui o que Todorov chamara de memória exemplar. “En este caso, las acciones que acuden a mi mente dependen de la semejanza y no de la contigüidad, y más que asegurar mi propia identidad, intento buscar explicación a mis analogías.”⁶⁰⁸ Como a citação de Todorov já dá a entender essa memória precisará ir além da memória de pertencimento, cuja principal característica é justamente assegurar as identidades.

Essa característica de ultrapassar o pertencimento é mais evidente no caso do entrevistado David. Na sua casa, local da entrevista, a primeira coisa que se observa ao entrar é um pôster do memorial e museu de Auschwitz. Ao ser indagado sobre isso afirma: “não é uma coisa que tá ligada diretamente a ser algo ligado ao judeu, é algo ligado ao ser humano”⁶⁰⁹ David empreende um esforço para desvencilhar, sem negar, a importância que a Shoah tem na sua vida em termos de pertencimento identitário (no caso judaico), mas abrir essa memória à humanidade.

LaCapra é outro autor que também chamou a atenção para a necessidade do que chamou de um *giro ético*, que necessita, mas precisa ir além da elaboração (que, como visto, pode gerar relações com o presente que só reforçam a própria identidade).

Cualquier política limitada a testimoniar, a recordar, a hacer duelo por los muertos y honrar la supervivencia constituirá un horizonte limitado de acción, por más deseables y necesarias que sean esas actividades. Esto implica que existe una necesidad en la teoría crítica de un giro explícitamente ético en el intento de afirmar ciertos juicios y prestar credibilidad a análisis conexos, aún cuando su coherencia o aplicabilidad no puedan probarse completamente y estén, por su complejidad, permanentemente sujetos a indagación.⁶¹⁰

Essas metáforas não são, portanto, o mesmo que relações históricas realizadas pela História como campo de conhecimento, nem precisam ser validadas por esta, ainda que, como demonstrarei mais adiante, são relacionadas a esses conhecimentos. Tratam-se de metáforas no campo ético. Como afirma Enzo Traverso “não se trata de estabelecer uma homologia entre Auschwitz e Guantánamo, mas sim de questionar se depois de Auschwitz podemos tolerar Guantánamo ou Abou-Ghraib”⁶¹¹.

⁶⁰⁷ Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

⁶⁰⁸ TODOROV, op. cit., p. 31.

⁶⁰⁹ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

⁶¹⁰ LACAPRA, op. cit. 227.

⁶¹¹ TRAVERSO, Enzo. *O passado, modos de usar: História, memória e política*. Lisboa: Edições Unipop, 2012, p 111.

David retoma seu argumento em outro trecho da entrevista

Michel: E em que medida, se é que alguma, você considera que ser filho de sobrevivente do Holocausto é algo importante pra maneira como você vê a si mesmo?

David: Ah, eu acho que é. Eu acho que foi, porque ali eu comecei a entender, misturando isso com o conhecimento que eu tive do livro, dos filmes e de tudo o mais, você passa a ser uma pessoa mais sensível, você passa a ser uma pessoa preocupada, em querer conscientizar o Outro da realidade.⁶¹²

Nesse fragmento da entrevista de David emerge uma característica fundamental da memória metafórica, e que a distingue radicalmente da memória de pertencimento (ainda que possam se fazer presentes no mesmo indivíduo): a preocupação com o *Outro*. David, que conforme demonstrado na citação anterior, procura desvincular a memória da Shoah de uma identidade judaica (a qual ele, David, não cultivava, ou ao menos não de forma seja religiosa ou comunitária), afirma aqui que a memória não deve ser voltada somente para si mesmo, mas para o *Outro*. Enquanto na memória de pertencimento a consequência do lembrar era o fortalecimento de si – seja na tradição ou no Estado-nação – a função da memória, na concepção metafórica, deve ser a de estimular uma abertura do *Eu* em direção ao *Outro*.

Outro entrevistado, Joel, demonstra ser possível conjugar essa preocupação com o *Eu* e com o *Outro*. Na citação abaixo ele responde a uma questão semelhante sobre a finalidade do Museu do Holocausto diante de um público jovem e não-judeu a qual Gilda respondera que seria mostrar a “nossa história”.

Joel: Eu acho que essa iniciativa em fazer o museu do Holocausto pra não judeus é uma iniciativa visionária. Porque se você consegue levar uma criança e mostrar aquele, aquele momento em poucos minutos, vai fazer aquela criança refletir sobre o assunto. E se já passaram lá centenas de milhares de pessoas e plantar uma sementinha na cabeça delas não vou dizer que elas vão gostar mais ou menos de judeus, também não é o fato. O fato é elas pensarem e refletirem sobre o tema e elas se tornarem cidadãos melhores, porque a reflexão é a alma do negócio. [...]

Michel: E você, essa reflexão que você acha que o museu propõe, e eu acho também, ela impacta na relação dessas pessoas com judeus ou de modo geral na vida delas em relação a outras coisas como as que você citou antes?

Joel: Não, eu acho que é mais genérico. Eu acho que vai plantar uma sementinha de reflexão. E talvez uma neutralizada no antissemitismo, um pouquinho assim, um conhecimento a mais, quando ela ver um filme ela pode se interessar. [grifos meus]⁶¹³

O combate ao antissemitismo não é uma luta menor, mas se coaduna com o combate a outras discriminações, justamente pelo preconceito contra judeus, tanto quanto aquele contra outras populações, terem como raiz a mesma relação identidade/alteridade discutida desde a introdução desse trabalho, sendo seu combate, portanto, uma mesma luta. Em ambos os casos

⁶¹² David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

⁶¹³ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

a relação da Shoah com a atualidade é realizada não por continuidade direta, mas por metáforas.

De forma mais implícita podemos verificar isso na entrevista de Roberto:

Michel: E qual que é na sua opinião a importância, não só de vocês, mas dessa sociedade não esquecer?

Roberto: Sim, porque se você esquecer pode mais fácil se repetir. Não é um problema de você querer se vingar, mas é que não haja uma repetição, fato.⁶¹⁴

Há uma contraposição entre a vingança, que é uma forma exclusivista do *Eu* lidar com o passado, com o “que não haja uma repetição”, que se refere à sociedade como um todo. Roberto, cabe lembrar, é irmão de Pedro (foram entrevistados juntos). Se em alguns sentidos ambos se aproximam, em outros demonstram que a forma como os pais abordavam o tema não determina a visão que seus filhos terão a respeito. Se Pedro é mais engajado na busca pela história de seus pais (especialmente da mãe) e também mais atuante na comunidade judaica, Roberto, mais afastado da comunidade e cujas informações sobre a mãe sabe essencialmente através do irmão, se mostra mais a vontade em utilizar a Shoah como analogia para outras situações.

Roberto: Então você como judeu normalmente você protege a minoria, tenta proteger a minoria, porque você era a minoria, então você sofreu com isso, não quer que se repita. Se se repetir com qualquer outra minoria, sejam negros, seja ciganos, sejam vesgos, sejam lá, não tem importância, aí você se remete ao, digamos ao Holocausto, diz não, minorias não devem ser perseguidas. Porque já fui minoria e continuo sendo minoria.⁶¹⁵

Isso não significa que essa metaforização exclua necessariamente a memória de pertencimento. O próprio Roberto, ao ser perguntado, na sequência da penúltima citação, se ele considerava possível uma repetição da Shoah, o primeiro exemplo que lhe veio à mente foi uma possível destruição do Estado de Israel e como, nessa situação, os judeus do mundo não teriam para onde fugir em caso de uma nova perseguição – reproduzindo o ponto de vista de Samuel e de tantos artigos de *Visão Judaica* analisados no capítulo 3.

A forma como essas metáforas podem ser construídas, contudo, varia. A associação mais simples é a da Shoah com outros genocídios. Samuel, já citado na seção sobre memória de pertencimento, quando perguntado sobre a controversa em torno da banalização afirma: “Agora, claro que existem outros genocídios. Podem até chamar de holocausto, mas o que não dá é exatamente isso, banalizar, você pegar algo bem mais reduzido...”⁶¹⁶

⁶¹⁴ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁶¹⁵ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

⁶¹⁶ Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

Samuel estabelece com clareza os limites de comparação. Ele não adere à tese da incomparabilidade da memória interdita, mas coloca os limites das analogias na categoria de genocídio. Na mesma entrevista, contudo, sua irmã Bárbara dá um passo além.

Michel: Vocês se deparam com situações, seja situação da sua vida pessoal ou coisas que vocês vêm no mundo, que remetem vocês ao Holocausto, que faz vocês pensarem no Holocausto?

Samuel: Sim, Veja-se, por exemplo, o que está acontecendo no mundo. Teve no Sudão, hoje é na Síria. O Estado Islâmico na Síria, no Iraque, o povo rohingya, em Myanmar. Enfim, tudo isso...

Bárbara: Eu acrescentaria os yazidis que estavam à beira do extermínio.

Samuel: Sim. Terrível. São coisas que rememoram, de uma forma ou de outra.

Bárbara: Eu ainda falaria do contínuo preconceito contra os ciganos, que ainda existe muito forte. Preconceito contra os negros também. Os índios, a gente nem fala, no Brasil eles eram tutelados e continuam sendo tutelados.⁶¹⁷

Samuel também nesse trecho referenciou genocídios e perseguições de grande escala. Bárbara, porém, fez relações com situações mais cotidianas e próximas ao dia-a-dia brasileiro, ainda que nesse fragmento seja pouco específica - e utiliza não o conceito de genocídio, mas o de preconceito, para traçar esses paralelos. A observação de Bárbara fez Samuel lembrar-se de uma notícia recente de uma agressão contra um índio no Brasil, mas não fica claro se ele considera válido remeter-se a Shoah para analisar essa situação.

Bárbara e Samuel não necessariamente fazem avaliações diferentes sobre a Shoah ou sobre essas situações contemporâneas, no entanto se para Samuel é o resultado final da Shoah (o extermínio de cerca de 6 milhões de judeus) que ele tem em mente ao fazer as analogias, Bárbara parece considerar também o processo que levou a esse resultado, iniciado com preconceitos.

Um componente observável nos entrevistados que realizam esse *giro ético* em direção a uma memória metafórica é que são narrativas que levam em conta o processo histórico; são dotadas do que Jorn Rüsen definiu como consciência histórica genética. Rüsen considera a consciência histórica uma forma de memória, mas ao mesmo tempo a diferencia da memória no seu sentido mais tradicional.

A memória é um relacionamento imediato entre passado e presente, enquanto que a consciência histórica é mediada. A memória está mais relacionada ao domínio da imaginação, a consciência histórica mais próxima da cognição. A memória está cravada no presente, a consciência histórica abre essa relação ao futuro.⁶¹⁸

Todos os indivíduos seriam para Rüsen, dotados de consciência histórica a partir do momento em que são capazes de situar-se no tempo. No entanto, diferentes seriam as formas

⁶¹⁷ Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

⁶¹⁸ RÜSEN, Jorn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-histórica. *História da historiografia*, n. 2, pp. 163-209, 2009, p. 166.

de consciência histórica: tradicional, exemplar, crítica e genética. A consciência histórica genética, a mais complexa delas, se caracterizaria, de forma muito resumida, pela compreensão da dinamicidade do tempo, o que permite compreender o presente como influenciado pelo passado e ao mesmo tempo diferente dele – diferindo assim de uma noção de presente dominado pelo passado (consciência histórica tradicional), do passado fornecendo exemplos isolados ao presente na tradição do *historia magistra vitae* (consciência histórica exemplar) ou de ruptura total entre presente e passado (consciência histórica crítica).

A consciência histórica mais complexa, levando em conta a importância que Rüsen, na citação acima, dá para a cognição, portanto, se caracterizaria por compreender a Shoah não somente como acontecimento traumático, mas como processo histórico. Assim, ela parte também do processo de elaboração definido por LaCapra – afinal, analisar o passado pela via cognitiva exige a consciência de que esse passado não está no presente - mas vai além dele. Rüsen salienta que não se trata de retirar a carga emotiva da memória, mas de mediá-la com uma cognição histórica. Especificamente no caso da memória da Shoah, a compreensão do seu processo histórico demonstraria que, por mais singular e inédito que tenha sido seu resultado, suas raízes são bastante banais (tese apresentada na introdução dessa dissertação) e que a Shoah como processo não se resume ao genocídio. Assim, torna-se possível verificar que a Shoah não ocorre nesse momento no presente (caso da repetição traumática), mas ao mesmo tempo notar as permanências de elementos constituintes da Shoah nesse mesmo presente, o que por sua vez permite a mobilização desse passado como metáfora para situações mais amplas. Afinal, se a Shoah se referisse exclusivamente ao seu resultado final, o genocídio, a comparação com situações “menores” pareceria de fato absurda. É isso que aparentemente refreia o já analisado Pedro de realizar comparações: “mas o Holocausto pra mim é muito grande. Então, vou te dizer que o meu sentimento pelo Holocausto é tão grande que passa por cima de outras coisas. Lógico, defendo as minorias, mas o Holocausto pra mim é muito forte.”⁶¹⁹ Pensando a Shoah exclusivamente pela chave do genocídio – e um genocídio com singularidades significativas - ela é “grande” demais para poder ser comparada com as perseguições a minorias que seu irmão Roberto havia levantado pouco tempo antes na entrevista. Por outro lado os paralelos se tornam válidos e relevantes quando a comparação é realizada não somente com o resultado final, mas com fases do processo que levaram a ele.

Do contrário, a compreensão da Shoah pelo viés imaginativo e não cognitivo (para usar os termos de Rüsen) resulta em uma dificuldade de estabelecer analogias, afinal, o que

⁶¹⁹ Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

algo tão horrendo e sem as raízes banais teria a dizer sobre a “normalidade”? É o que é apresentado no depoimento de Gilda ao ser solicitada para definir o que foi para ela a Shoah:

Baaarbaridade, uma traaaagédia, uma, eu não acho palavra pra te dizer o que foi. Eu não acho uma palavra. Horrível o que foi. Ho-rrí-vel. Por que o que foi o Holocausto se não é isso? Me diga. Exterminar tantas vidas, não é só judeus, quantas pessoas? O que que é? Matar por matar, Michel. [...] Como é que você define uma coisa dessas? Me diga como é que posso, até queria, eu vou fazer para você essa pergunta, me defina.⁶²⁰

Nesse fragmento a Shoah aparece como um evento deslocado do tempo, e, conseqüentemente, sem relação com outros processos.

Bárbara, ainda que não faça referência ao processo histórico, demonstra sinais dessa consciência histórica no diálogo com o irmão discutido anteriormente. O fato de a mesma entrevistada ter destacado a importância da memória da Shoah para sua identidade judaica não necessariamente inviabiliza a capacidade de pensar um presente amplo a partir dessa situação particular, embora possa provocar conflitos, especialmente quando os modelos de configuração identitária são colocados em questão. Outro caso em que isso fica bastante evidente é o de Phelippe, cuja narrativa já foi analisada como apresentando uma memória de pertencimento; mas também reflete uma memória metafórica:

Phelippe: Dai eu me lembro, sabe, essa questão de morte, daí me bate. A questão da guerra do Vietnã, as guerras por exemplo, o [procura palavra], a África do Sul, Apartheid, aqui na América Latina, o que fizeram nas ditaduras do Pinochet, do Videla, aqui no Brasil, dos [inaudível]. Remete isso, também me toca. As torturas, a questão dos desaparecidos.⁶²¹

Em sua narrativa a Shoah é evocada tanto para reforçar sua identidade (como discutido no tópico anterior), como para uma abertura à alteridade, e aí se valendo do processo histórico de forma mais complexa, e não somente do conceito de genocídio:

Michel: E situações de hoje em dia, você considera que existem paralelos?
Phelippe: Olha, eu vejo assim, não me agrada a questão da perseguição que os muçulmanos têm em alguns lugares de Europa. Porque na década de 30 eram os judeus. hoje são os muçulmanos e são os judeus. Já lá na frente. A questão de preconceito, por exemplo, contra umbandistas no Brasil, contra gays. Então contra mulher, contra deficiente, também eu faço uma relação com Holocausto, só que muda o nome.
[...]
Michel: Já que você já tocou no tema do museu. O principal público do museu são evidentemente pessoas não judias. São principalmente alunos de escolas, público não judaico, 99% do nosso publico. O que você acha que o Holocausto tem a dizer para essas pessoas?
Phelippe: Holocausto tem a dizer pra essas pessoas que a maldade, a violência, o preconceito, não tem hora e não tem local pra surgir. Então, quem vem me falar que

⁶²⁰ Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

⁶²¹ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

isso nunca mais pode acontecer tá enganado. Pode acontecer, pode voltar, contra os judeus pode, contra os muçulmanos pode, com os negros pode, com os gays pode, com os doentes mentais pode, com as mulheres pode, pode. Sabe, então é um forma de alerta. O mundo tem que falar, tem que dizer, pra que isso nunca mais pode acontecer. Mas achar que não vai acontecer, eu acho que não.⁶²²

A forma como Phelippe traça esses paralelos, e inclusive o recorte temporal que ele realiza (a década de 30, e não a de 40) sinalizam que ao relacionar a Shoah com outros eventos não está necessariamente pensando nos 6 milhões de judeus mortos, mas em etapas anteriores do processo que culminou no genocídio. Phelippe, para além da metaforização, evoca um alerta político que demonstra uma consciência histórica.

Michel: Você falou quando eu perguntei o que o museu deve, o que o Holocausto tem a dizer para o público não judeu, jovem, você falou de alerta. É um alerta para o que exatamente?

Phelippe: Para que isso não volte a acontecer.

Michel: Mas quais são os sinais que a gente deve estar ligado?

Phelippe: Os sinais é, primeiro acho que a falta da democracia, a questão de pessoas serem superiores a outras pessoas, de pisar no fraco, de pisar no diferente, de pisar em tudo que é contrário, de impor a verdade através da força [grifo meu]⁶²³

Aqui Phelippe vai além não só do genocídio, como da própria discriminação, para buscar na ascensão do partido nazista uma ferramenta de análise pertinente ao presente. Com raciocínio semelhante Joel dá um exemplo contemporâneo:

Michel: E, bom, que tipo de situação que você vê, seja na sua vida pessoal, ou seja coisas que você vê no mundo ou no noticiário, ou na rua, que tipo de situação na sua vida que remete, que faz você pensar em Holocausto, se é que tem alguma?

Joel: [pausa] Bom, esses extremismos, as similaridades entre algumas colocações [pausa], reações dos candidatos com relação ao nacionalismo, aos preconceitos, esses pensamentos homofóbicos, seja contra as minorias, aí você começa a ver que o ser humano, ele tem a memória muito, muito frágil, e quando o lema do Bolsonaro, embora, talvez ele tenha intenções boas, mas, quando ele fala *Brasil acima de tudo*, me incomoda um pouco, depois ele fala Deus acima de todos, não sei se é isso que ele fala, não sei, mas ele fala. *Hitler falava Deutschland über alles, Alemanha acima de tudo*. Me digo, meu Deus, como é próximo, ele só não falava Deus acima de todos. Mas a primeira tacada que ele falava era essa, de um nacionalismo inflamatório, assim, de visões extremistas e daí você diz meu Deus, o círculo, embora em outra dimensão, mas incomoda, simplesmente incomoda.

[...]

Então, alguém algum dia começou com esses verbetes e deu no que deu. Ódio gera ódio e é complicado, nós estamos num momento nacional aqui que estão justificando a força e a brutalidade como única solução para ajeitar esse país. Tomara que não seja assim. [grifos meus]⁶²⁴

É interessante comparar as explicações envolvendo os processos históricos de Phelippe e Joel com a de Nélcio.

⁶²² Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁶²³ Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

⁶²⁴ Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

Nélio: Na verdade é muito difícil você aceitar como um país tão desenvolvido na época, né, o que é o poder das pessoas, que a inteligência das pessoas quando elas são usadas pelo bem, as vezes pro mal. Você pegar um país onde deu origem, a Alemanha, do nascimento desse assassino Hitler [pausa] aceitar o fato que ele não foi imposto e simplesmente foi escolhido pela [procura palavra] pelo povo, de maneira a princípio aberta no início. E ele conseguir convencer as pessoas daquilo que ele tava dizendo, que uma raça é superior à outra, que as minorias devem ser exterminadas, esse poder de dominar o mundo, isso que é o 3º Reich. Isso é uma coisa que é muito difícil de assimilar como que é que um povo, mesmo passando por dificuldades financeiras, conseguiu aceitar e vestir essa bandeira, usar essa bandeira? Não só, desculpa, o soldado é mandado, mas eu digo, a propaganda foi tão bem entre aspas bem feita que mesmo pessoas que não sejam antissemitas... Difícil aceitarem o que foi feito há 70 anos atrás. Porque nem barbárie dos tempos do homem da pedra se matava por prazer. Se matava por território, por comida, por lugar, caverna pra dormir, etc. Então eu acho que é muito difícil, aconteceu agora só há 70 anos atrás, aceitar essa barbárie que foi feita na atualidade, 70 anos não é nada na história do mundo, então isso me intriga bastante. Quando você vê outras perseguições, acontecem na África, nos outros países, e assim por diante, evidentemente que revolta, então cada morte é uma morte, mas você pegar uma pessoa, fazer experiências com ela, você pegar uma pessoa, enfim, fazer todas as barbáries que fizeram, então é muito difícil até os dias de hoje a gente aceitar isso.⁶²⁵

Nélio não adota a tese da irracionalidade nem da incomparabilidade. Inclusive, ele insere a Shoah em desdobramentos históricos. Porém, na sua narrativa falta preencher com questões concretas esse processo. Por isso, ele salta da eleição de Hitler diretamente para o extermínio, o resultado final do nazismo. Nessa perspectiva que entendo que Nélio realize paralelos com a contemporaneidade, mas o faça de forma genérica, sem especificar situações (com exceção de casos de antissemitismo, aproximando-o assim da memória de pertencimento), como é observável no exemplo a seguir.

Michel: De que forma você considera que o Holocausto, essa memória do Holocausto, influencia ou não influencia nas decisões que você tomou na vida, em posturas que você tem diante do mundo, visões de mundo, ou mesmo escolhas profissionais...

Nélio: Eu me considero, na verdade, me ponho sem viajar muito na maionese, mas sempre respeitando as minorias. Como sempre quis ser respeitado como judeu qualquer grupo que tenha sofrido bullying, minoritário, seja homossexuais, sejam, nem diria ciganos porque não convivi com ciganos, mas pessoas de cor, pessoas nesse sentido, por ter não sofrido na carne o Holocausto, mas pelo que meus pais passaram, nossos antepassados de maneira geral, então eu acho uma lição que eu posso tirar pra mim, qualidades e defeitos, características que cada um tem, eu respeito muito as minorias.⁶²⁶

A relação que estabeleço entre essa consciência histórica e a memória metafórica não é mecânica. Roberto, por exemplo, mesmo que sua narrativa seja na maior parte do tempo voltada aos resultados, destaca, em uma passagem específica, a relação entre a crise econômica enfrentada pela Alemanha e a Shoah. No entanto, as relações entre passado e presente demonstradas por Roberto, apesar de explicitar o processo histórico da Shoah,

⁶²⁵ Nélio. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

⁶²⁶ Nélio. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

assemelham-se às de Nélcio, as quais se configuram como memórias metafóricas, mas talvez genéricas demais para mobilizarem ações – enquanto outros filhos de sobreviventes complexificam a noção do processo histórico e realizam metáforas concretas e voltadas à ação.

Na memória metafórica não somente paralelos são aceitos (o que não significa que qualquer paralelo seja válido), como o argumento da banalização é invertido. Referindo-se a um grupo judaico que mobiliza a memória de perseguições antissemitas do passado (inclusive a Shoah) para atuar na defesa dos direitos humanos – surgido como resistência aos ataques aos direitos humanos durante a campanha de Jair Bolsonaro à presidência em 2018 -, David afirma, quanto à acusação de banalização: “Pelo contrário, vocês estão preservando essa história.”⁶²⁷ Nessa perspectiva é justamente a mobilização da Shoah para as causas do presente – não pensando em uma repetição do passado, mas em sua metaforização - que melhor honraria essa memória.

Consequentemente (e claramente se opondo a “memória literal”), a memória metafórica é capaz de preencher com outros personagens que não os do contexto histórico original, os papéis de vítimas e perpetradores. No limite, essa operação, permite pensar a si mesmo, ou a sociedade da qual se é parte, como perpetradora (o que para a memória interditada ou de pertencimento seria não somente uma banalização, mas um insulto, afinal, como definira Todorov, na memória literal, agressores e vítimas permanecem sempre os mesmos).

David: Mas eu passo [para os seus alunos] aquela cena que é do [filme] Hannah Arendt, que eu passo aquela cena que ela faz o discurso na universidade, que ela vai explicar toda a teoria dela, da banalidade do mal, que eu acho soberba. Então daí você dá uma explicada e tudo mais e diz: nós somos uma sociedade da banalidade do mal, a gente almoça vendo gente morrer, a gente assiste o jornal vendo gente morrer, a gente não se comove mais com desgraças. Qualquer coisa é uma tragédia, e elas são cotidianas. E isso acaba nos transformando em verdadeiros seres frios.⁶²⁸
[grifos meus]

Gagnebin, analisando a obra de Theodor Adorno do pós-guerra reitera a importância desse raciocínio:

quando há um enclausuramento fatal no círculo vicioso da culpabilidade, da acusação a propósito do passado, não é mais possível nenhuma abertura em direção ao presente: o culpado continua preso na justificação, ou na denegação, e quer amenizar as culpas passadas; e o acusador, que sempre pode gabar-se de não ser o culpado, contenta-se em parecer honesto, já que denuncia a culpa do outro. Mas a questão candente, a única que deveria orientar o interrogatório ou a pesquisa, a

⁶²⁷ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

⁶²⁸ David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

saber, evitar que "algo semelhante" possa acontecer agora, no presente comum ao juiz e ao réu, não é nem sequer mencionada.⁶²⁹

Ao se utilizar da primeira pessoa do plural David não está de alguma maneira culpabilizando a si mesmo (ou ao *nós*, qualquer que seja ele) pela Shoah, tampouco afirmando que realizamos uma nova Shoah, justamente porque não se prende a esse acontecimento, mas o metaforiza, permitindo elaborar uma criticidade sobre os próprios comportamentos – muito diferente da memória interdita ou de pertencimento, nos quais aquele que lembra não pode ocupar qualquer outro papel que não o de vítima. É sintomático que esse tipo de discurso esteja presente em David, que tem formação universitária em História, ainda que não deva ser entendida como uma exclusividade (e nem como um resultado evidente) de historiadores – até porque a historiografia sobre a Shoah muitas vezes também incorporou os usos e abusos da memória, como demonstra a dissertação de André de Lemos Freixo⁶³⁰.

Essa formação, contudo, ajudou David a se relacionar com o passado do pai de uma forma ao mesmo tempo íntima, mas suficientemente distanciada para permitir (re)interpretar essa experiência passada. Trata-se de um conhecimento histórico, mas devidamente mediado pela consciência histórica genética. Devido à por vezes ausência dessa necessária mediação foi possível observar filhos de sobreviventes obcecados pelo tema, mas que não elaboravam esse conhecimento em uma memória metafórica. Mesmo a visita aos memoriais na Europa (retomando os diversos entrevistados que, conforme analisado no capítulo 2 empreenderam essa busca pelo passado) muitas vezes é insuficiente, pois frequentemente adquiriram um conhecimento ora distanciado, ora particularista – decorrente de determinada musealização que funciona como um “embalsamamento do passado”⁶³¹, o qual provoca uma separação absoluta entre público e vítimas⁶³², ou como mecanismo para tirar o foco de questões contemporâneas mais incômodas⁶³³ -, mas raramente crítico e comprometido com o presente.

⁶²⁹ GAGNEBIN, op. cit., p. 102.

⁶³⁰ FREIXO, André de Lemos. *Vicária redenção: memória, historiografia e a questão do anti-semitismo no Rio de Janeiro na década de 1940*. 275 f. Dissertação (mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

⁶³¹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Antimonumentos: trabalho de memória e de resistência. *Psicologia USP*, v. 27, n. 1, pp. 49-60, 2016, p. 52.

⁶³² KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória: Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 71.

⁶³³ LaCapra se refere a situações nas quais um trauma é evocado para evitar a pressão de outros traumas que tencionam mais determinada sociedade. É um risco, embora não precise ser assim, associado à monumentalização da Shoah nos EUA, que acaba por silenciar a discussão em torno das heranças da escravidão e do genocídio indígena no mesmo país (quando uma abordagem crítica e comprometida com o presente poderia olhar para a Shoah precisamente para conectar-se e contribuir para a discussão em torno dessas outras tensões sociais). LACAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, p. 179.

O conhecimento de forma não-traumática (ou seja, nem uma obsessão, nem uma ausência) facilita o trabalho de elaboração, que por sua vez é condição para possibilitar o desenvolvimento de uma consciência histórica mais complexa. O resultado são potenciais memórias exemplares, ou como LaCapra definiu,

el estudio histórico del acontecimiento-límite puede ayudar a generar una disposición a sentir angustias en dosis no paranoicas que pueden colocarnos en una mejor posición para pensar la posibilidad de lo impensable y contarrestar situaciones que alimenam la ocurrencia de acontecimientos traumáticos.⁶³⁴

Como já colocara Rüsen, não se trata de uma visão de História que ignora as emoções; a angústia diante do passado é essencial, mas precisa ser mediada de modo a favorecer não o trauma (ou a paranoia), mas a consciência histórica.

5.4 A QUEM FALAM AS MEMÓRIAS

Através da tipologia aqui proposta acredito que a análise dessas memórias de segunda geração possa ser mais profunda. A primeira categoria analisada, *memórias interdidas*, se caracteriza pela dificuldade de realizar uma transição não-direta entre passado e presente e negar aquilo que LaCapra definiu como elaboração, resultando em memórias que Todorov categorizaria como literais, seja pelo viés da obsessão pelo passado por si mesmo ou da fuga de compreendê-lo e da repetição traumática. A *memória de pertencimento* tem como característica fundamental sua conexão com a formação de identidades coletivas delimitadas, no caso a judaica (mas poderia ser qualquer uma). Essa memória não nega a possibilidade de elaboração, mas não necessariamente resulta em memórias exemplares (novamente se valendo do conceito de Todorov), pois está mais preocupada com a comemoração (na conceituação de Gagnebin) da própria posição no quadro agressor-vítima do que em de fato pensar criticamente o contemporâneo. Finalmente, as *memórias metafóricas* são aquelas que partem da Shoah para analisar situações diferentes, não como uma repetição, mas, como o nome da categoria já indica, como metáfora. Nestas memórias, o passado, tal como preconizado por Jelin, é usado para informar o presente e não para invadí-lo ou distanciá-lo (em nome de um progresso, como ocorreu nas primeiras décadas pós-Shoah, ou do esquecimento) e permite que sua moldura seja preenchida por uma diversidade maior de personagens e conseqüentemente seja focada menos no fortalecimento da própria identidade e mais na abertura para e relação com o *Outro* – retomando as categorias de Eleni Varikas abordadas na

⁶³⁴ LACAPRA, Dominick. *Historia y Memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, p. 212.

introdução, os que rememoram assim o passado se aproximam dos párias rebeldes, que rejeitam não somente a sua condição de pária, mas o princípio que possibilita a existência de párias⁶³⁵.

Como característica importante geralmente presente nos indivíduos que manifestaram memórias metafóricas foi notada a capacidade de apreender a Shoah não somente como tragédia máxima, mas como processo histórico iniciado em situações não-excepcionais. Nesse processo, a elaboração possibilita a emergência de uma consciência histórica genética, como a definiu Rüsen.

Rüsen ainda alerta que a consciência histórica, mesmo na sua forma mais complexa, pode não levar a narrativas que chamei aqui de memória metafórica. Utilizando-se do caso da Shoah, ele cita dois exemplos passíveis de críticas: a teleologização adotada pelo museu *Yad Vashem* em Jerusalém (cuja narrativa, mesmo que complexa e multifacetada na maior parte do percurso, ao final conclui que das cinzas da Shoah nasce o moderno e redentor Estado de Israel) ou então a categorização fria (inserir a Shoah em uma longa e uniforme lista de genocídios) – nenhum dos dois exemplos seriam memórias metafóricas. Para Rüsen “ao dar ao evento um significado e sentidos ‘históricos’, seu caráter traumático desaparece.”⁶³⁶ Porém, essa destigmatização total pode acarretar nos dois exemplos acima citados, seja o presente redentor do passado ou o afastamento emocional. Por isso, Rüsen propõe uma traumatização secundária, que supera o trauma inicial, mas não dissocia o conhecimento histórico da carga sentimental que tem o poder de uma sensibilização ética.

É evidente que a conjugação de fatores que condiciona a esta ou aquela forma de apropriação do passado é infinita e envolve características desses indivíduos que pouco tem a ver com a Shoah e sua transmissão, tais como classe social, profissão, etc. Além das características do próprio indivíduo, aspectos do contexto em que está inserido afetam essas relações entre passado e presente. Em um contexto de antissemitismo mais intenso não poderia surpreender um maior apego às narrativas da memória de pertencimento, afinal é aquela que, mesmo que não seja a que mais motive para transformações estruturais na sociedade, lhes dá suporte imediato para a opressão enfrentada – por exemplo, conforme apontei no capítulo 4, o avanço do negacionismo pode fazer com que as narrativas em torno da memória se concentrem em demonstrar a factualidade da Shoah e deixem em segundo plano a elaboração de memórias metafóricas. Essas ressalvas são fundamentais para evitar exigências descabidas e generalizações descuidadas para contextos diferentes.

⁶³⁵ VARIKAS, Eleni. *A escória do mundo: figurações do pária*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 146.

⁶³⁶ RÜSEN, op. cit., p. 195.

Apesar disso observo algumas características na própria relação com o passado traumático dos pais que participam desse condicionamento e que, portanto, podem ser importantes na medida em que desejamos potencializar memórias eticamente comprometidas com a formação de identidades-alteridades não excludentes ou mesmo o questionamento dessas identidades.

Os diferentes tipos de memória que elenquei se relacionam com as formas de narrar a própria Shoah, discutidas com mais detalhes no capítulo 2. Foi possível observar que há uma significativa omissão da vida anterior à Shoah na narração da maioria dos filhos de sobreviventes; mesmo no caso em que a essa vida anterior é conferido mais destaque, o de Nélío, o período imediatamente anterior à Shoah é descrito com menor riqueza de detalhes. Quando esse período histórico tem sua importância minimizada, o nazismo e o genocídio surgem como uma enorme surpresa, a-histórica. O fato de as pessoas da época não poderem prever o que aconteceria não significa que nós, munidos da vantagem de analisar esse período estando no século XXI, também devamos ignorar os sinais que se manifestavam antes do genocídio se concretizar. Consequentemente, há uma conexão entre uma narrativa da Shoah que prioriza o genocídio e minimiza o processo que levou a ele com uma memória que traga ao presente justamente somente o genocídio do povo judeu e não o processo que o precedeu. Igualmente, quando o período pós-Shoah é descrito em total ruptura com o período sob domínio nazista – como observado em vários casos no capítulo 2 - há uma dificuldade maior em estabelecer relações entre passado e presente. Memórias que analisassem além das óbvias rupturas também as continuidades do pré e pós-Shoah teriam maior potencial de se tornarem metafóricas.

Outra relação entre a narrativa sobre a Shoah e a mobilização dessa memória no presente se dá na observação dos personagens presentes nos relatos. Na maior parte dos casos analisados no capítulo 2 os protagonistas das narrativas são os perpetradores e as vítimas, os nazistas e os judeus (não incluindo as zonas cinzentas), estes, os pais dos narradores, retratados ora pela perspectiva do sofrimento ora pelo heroísmo – narrativa que associei ao estilo de epopeia. As aparições de outros personagens, quando se dão, na maior parte dos casos são ou colaboradores ou salvadores, o que acaba por localizá-los também em um dos polos – polos estes, reais (não se trata, de modo algum, de uma relativização), mas que são insuficientes para enquadrar a diversidade de atitudes sociais do período⁶³⁷. Nessa perspectiva, a Shoah surge como algo totalmente excepcional e deslocada não só do presente, mas da própria

⁶³⁷ LÜDTKE, Alf. De los héroes de la resistencia a los coautores. «Alltagsgeschichte» en Alemania. *Ayer*, n. 19, pp. 49-70, 1995, p. 69.

sociedade “comum” a sua volta, o que pode ser notado pela pouca presença nas narrativas de meus entrevistados das zonas cinzentas, do consenso (e não só da colaboração ou resistência) do qual todo regime político se vale⁶³⁸ e das posturas ambivalentes (como as definiu Pierre Laborie⁶³⁹) da sociedade mais ampla. Esse modelo monolítico e dicotômico dificulta a elaboração de metáforas, afinal as pessoas “reais” do presente dificilmente se encaixam neles. Não por coincidência, os entrevistados que mais contemplam essa multiplicidade de atitudes sociais são Joel (ao discutir o processo de convencimento de alemães a aderir ao nazismo), Roberto (com sua análise do processo histórico) e David (que se vale do conceito de Arendt de banalidade do mal), demonstrando haver uma correlação, ainda que não um determinismo, entre uma narrativa mais complexa em termos de multiplicidade de personagens e atitudes sociais e a construção de memórias metafóricas.

A construção das memórias também pode ser influenciada por elementos associados à transmissão. Ao analisar a memória interdita observei que essas narrativas geralmente vinham de filhos ou filhas cujos pais pouco relatavam a respeito de sua história, como Pedro, Nice e Gilda. Também Sandra e Luís, cujas memórias servem principalmente para o sentimento de pertença judaica tinham pouco acesso direto às histórias de seus pais – e até por isso recorriam mais à memória cultural da comunidade judaica para elaborar suas próprias narrativas. O silêncio dos pais pode levar em muitos casos (sendo o mais evidente Pedro) à uma obsessão por tentar reconstituir um passado total. Seligmann-Silva, em reflexão que aponta na mesma direção da leitura que fiz de Benjamin na introdução desse trabalho, diferencia a representação da apresentação do passado⁶⁴⁰. A primeira seria característica de uma historiografia de pretensão totalizante e distanciada (noção esta cuja impossibilidade é, especialmente evidenciada precisamente por eventos-limite como a Shoah, para as quais não é possível – ou irresponsável - realizar uma análise desinteressada), enquanto a apresentação do passado é compatível com a noção de História proposta por Benjamin e comprometida com os diversos níveis de significação desse passado no presente. A busca por encontrar o passado total para não esquecer nada, característica dessa busca pelo passado, teria muita dificuldade em efetuar essa apresentação, pois seria uma busca eternamente incompleta.

⁶³⁸ VICENTE, Cándida Calvo. El concepto de consenso y su aplicación al estudio del régimen franquista. *Espana Contemporánea*, n. 7, pp. 141-163, 1995, p. 141.

⁶³⁹ LABORIE, Pierre. 1940-1944. Os franceses do pensar-duplo. In: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz (orgs.). *A construção social dos regimes autoritários: Europa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 38.

⁶⁴⁰ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas. Editora da Unicamp, 2003, p. 83.

Em contrapartida, Samuel, Bárbara, Phelippe e Joel (neste caso, o pai silenciou a maior parte da vida, mas já na velhice começou a contar, inclusive publicamente, sua trajetória na Shoah) tinham acesso relativamente frequente à história de seus pais ou mães sobreviventes e talvez por isso puderam com menos dificuldades evitar a busca da representação total do passado. Segundo Marcelo Viñar, quando a experiência consegue ser traduzida, mesmo que precária e parcialmente, a transmissão entre gerações pode ser reestabelecida e é possível dar um passo além e pensar não só na relação com a geração anterior, mas naquela com as gerações seguintes⁶⁴¹. Como casos que fogem à regra há Roberto e David, cuja respectivamente mãe e pai pouco contavam sobre seu passado, mas formulam memórias mais próximas ao segundo grupo aqui descrito. O quanto a geração-testemunha relatava sobre a Shoah demonstra ser um fator, mas ao mesmo tempo não determinante, da maneira como a geração seguinte constrói as suas memórias.

Outro fator importante de análise é a relação entre a maior ou menor participação na vida comunitária judaica e as categorias propostas nesse capítulo. Ainda que, conforme concluí no capítulo 3, não seja possível afirmar na atualidade a existência de uma única memória enquadrada na comunidade judaica, há narrativas mais frequentes que outras, e a mais comum é a da Shoah como uma tragédia judaica – bastante coadunada, portanto, com a memória de pertencimento. Seria de se supor então que aqueles entrevistados para os quais a comunidade judaica, ou ao menos seus meios mais institucionalizados, representa um aspecto mais importante de sua vida se aproximassem mais dessa visão. De fato esse parece ser o caso de Gilda, Luís e Sandra. Os dois primeiros inclusive explicitam a relação, para eles, entre lembrar a Shoah e uma espécie de responsabilidade diante do povo judeu. Esse elo remonta à importância que as redes de solidariedade interna tiveram na adaptação familiar ao Brasil. Do lado oposto, o maior afastamento de Roberto e David do dia-a-dia das instituições formais da comunidade judaica – que vêm desde a chegada de seus pais ao Brasil - talvez seja um fator relevante para que pudessem escapar das balizas impostas por esse grupo. Por outro lado, essa relação também não deve ser entendida de forma determinista, como demonstram os casos de Joel e Bárbara, que são relativamente engajados na vida comunitária e apresentam memórias metafóricas – até porque a memória metafórica não é ausente da narrativa institucional comunitária, conforme observei em textos da revista *O Macabeu* e em materiais do Museu do Holocausto de Curitiba.

⁶⁴¹ VIÑAR, op. cit., p. 13.

Relacionado à adesão comunitária, mas talvez mais preciso como fator de correlação, é a relação inversamente proporcional entre o dever de memória e a memória metafórica. Os entrevistados que manifestam mais claramente um dever perante o lembrar, especialmente quando esse dever se refere não somente aos familiares (como o caso de David), mas ao povo judeu (casos de Nélio e Luís), tem maiores dificuldades de estabelecer memórias metafóricas – novamente, em uma relação não-determinista. Afinal, traçar paralelos com o presente lhes soa como uma traição, não por estarem esquecendo a Shoah, mas por direcionarem essa memória à relação com o *Outro*, que defini como característica da memória metafórica. Em contrapartida, a memória interdita e a memória de pertencimento não ofendem esse dever, uma vez que a primeira coloca a Shoah em um pedestal sacralizado e a segunda a mantém como exclusividade judaica. O dever de memória facilmente leva a saturação e ritualização, o que, como já discorri, caminha na direção contrária do distanciamento necessário à elaboração definida por LaCapra. Por isso, mesmo quando o dever se direciona à sociedade como um todo, geralmente se concentra no combate ao negacionismo; já a memória metafórica não surge como dever, mas como uma associação, uma elaboração de si mesmo na relação com o *Outro*. A conclusão de que a memória metafórica é potencializada quando o lembrar não é um dever pode parecer paradoxal, mas não o é se retomada a reflexão de Elizabeth Jelin sobre a necessidade que a memória (quando oposta a repetição traumática) tem de ser transformada; a memória metafórica depende do lembrar e do combate ao esquecimento e ao negacionismo, mas ao mesmo tempo demanda libertar-se do dever.

As conclusões aqui apresentadas não pretendem apontar caminhos definitivos, todavia, a partir das entrevistas realizadas, o desenvolvimento de uma consciência histórica que leve em conta a dinamicidade e complexidade dos processos históricos parece ser um caminho bastante interessante para a constituição de memórias metafóricas, pois permite a construção de analogias amplas, livres de culpa e ao mesmo tempo acurazes, não-banalizantes e eticamente comprometidas. Para isso é preciso, entretanto, superar ao menos dois entraves: a dificuldade de elaboração do trauma e a centralização da memória na própria identidade.

Ao final, isso permite limitar ou abrir as possibilidades de quem é o *nós* (*nosotros*), conforme adota Jelin, a quem o discurso da memória se refere:

¿quién es el «nosotros» con legitimidad para recordar? ¿Es un nosotros excluyente, en el que sólo pueden participar quienes «vivieron» el acontecimiento? ¿O hay lugar para ampliar ese nosotros, en una operación por la cual comienzan a funcionar mecanismos de incorporación legítima —sobre la base del diálogo horizontal más que de la identificación vertical, [...]— de (nos)otros?⁶⁴²

⁶⁴² JELIN, op. cit., p. 60-61.

É compreensível que filhos de sobreviventes da Shoah se coloquem como os únicos *empreendedores da memória*, como conceitua Jelin, legítimos a falar sobre a Shoah. O mesmo também pode ocorrer, como demonstra a análise da imprensa comunitária, com as comunidades judaicas de modo geral. Portanto, não se trata de uma problemática apresentada somente aos familiares dos sobreviventes. A memória metafórica exige, contudo, como já abordado, uma relação de empatia, mas que simultaneamente evite a identificação completa com a experiência da vítima e permita a abertura à transformação da memória. Essa transformação não implica em uma modificação factual do passado, mas em se dar ao direito de analisá-lo em função do presente sem que isso signifique uma dessacralização ou banalização. Para Arthur Ávila “para que confrontemos nossa situação *presente* é necessário sabermos usar o passado de modo a transformá-lo em *possibilidade*, não em *destino*”⁶⁴³. Ou seja, estabelecer uma relação com o passado que diga respeito não somente aos seus partícipes específicos, em um local e um tempo particulares, mas que se abra ao presente e à humanidade. Se por um lado fica evidente a dificuldade em realizar essa operação de abertura do *nós* – o que não significa de modo algum anular as especificidades das memórias de familiares ou da memória judaica, afinal cada um elabora as memórias a partir das próprias experiências – o discurso de alguns dos entrevistados demonstra que a memória pode escapar à esses *nós excludentes*.

Esclarecendo que não pretendo estabelecer normas, mas ainda assim, partindo da hipótese de que a memória tem a capacidade de contribuir para uma nova ética da alteridade – e eu acredito que tenha –, é válido refletir acerca das condições que podem potencializar essa capacidade. Assim, talvez seja possível responder ao que Primo Levi, em *Os Afogados e os Sobreviventes* chamou de

responder à pergunta mais urgente, à pergunta que angustia todos aqueles que tiveram oportunidade de ler nossas narrativas: em que medida o mundo concentracionário morreu e não retornará mais, como a escravidão e o código dos duelos? Em que medida retornou ou está retornando? Que pode fazer cada um de nós para que, neste mundo pleno de ameaças, pelo menos esta ameaça seja anulada?⁶⁴⁴

⁶⁴³ ÁVILA, Arthur Lima. O fim da História e o fardo da temporalidade. *Tempo e Argumento*, v.10, n. 25, p. 243-266, 2018, p. 261.

⁶⁴⁴ LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2016, p. 15.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de conclusão, é preciso retomar questões levantadas na introdução. Pode o passado das tragédias iluminar a construção de um futuro nas quais situações semelhantes não ocorram?

Memórias são elaboradas no presente, mas esse presente que elabora o passado não existe à parte do tempo e é ele mesmo resultado desse passado que é rememorado. Por isso que passado e presente estão em constante diálogo quando falamos de memória e essas duas direções são impossíveis de serem totalmente separadas.

No capítulo 2 apontei como certos aspectos são mais frequentes do que outros nas narrativas sobre a Shoah e a importância, advinda do processo de acolhimento dessas famílias no Brasil, das narrativas comunitárias, as quais analisei mais detalhadamente no capítulo 3. No capítulo 4 foram analisados os mecanismos de transmissão dessas metamemórias e a emergência do fenômeno do “dever de lembrar”, para, no capítulo 5, poder, fundamentado nas questões levantadas antes, refletir sobre a questão norteadora dessa dissertação.

Ao longo dessa pesquisa, concluí que em muitas situações a Shoah foi imobilizada como um passado supostamente sem relação com o presente, o que denominei de memória interditada. Em outros casos foi utilizada para reforçar a própria identidade dos *empreendedores da memória*, na definição de Elizabeth Jelin, em uma comemoração do presente que denominei de memória de pertencimento. Interessaram-me ainda mais os casos que classifiquei como memória metafórica em que a memória da Shoah pode mobilizar sensibilidades em relação a injustiças do presente e escapar à comemoração, para retomar a reflexão fundamentada em Walter Benjamin desenvolvida na introdução.

Duas características dessas memórias metafóricas se sobressaem: a elaboração que permite, se não superar, ao menos ir além do trauma; compreender a Shoah como um processo histórico que não se inicia no genocídio, e que portanto abre um olhar à relação com o *Outro*.

Entretanto, no momento em que escrevo essas linhas a preocupação com o *Outro*, essa necessária ética da alteridade, não parece estar muito em alta na sociedade de modo geral, seja no contexto brasileiro ou mundial, associada ou não à Shoah. A título de exemplos, nos mais diversos graus de gravidade, a começar pelo caso dos próprios judeus, uma pesquisa recente apontou para o crescimento de visões antissemitas na sociedade brasileira - 15% dos entrevistados por essa sondagem considera que os números de mortos na Shoah são inflados (outros 22% nunca ouviram falar nesse genocídio) e 70% questionam a lealdade dos judeus ao

país em que vivem (embora 55% dos entrevistados afirme nunca ter conhecido um judeu)⁶⁴⁵. Para grupos historicamente marginalizados na sociedade brasileira a situação é ainda mais crítica. Os ataques aos povos indígenas tem se intensificado, com invasão de terras e atentados violentos⁶⁴⁶, o desrespeito à orientação sexual é frequente mesmo em materiais didáticos de algumas escolas⁶⁴⁷, ao passo que a intolerância religiosa, especialmente contra as religiões de matriz africana, aponta alarmante tendência de crescimento⁶⁴⁸. Nesse contexto, certas declarações, inclusive de figuras como o presidente da República e seus apoiadores, sobre os modos de vida indígenas⁶⁴⁹, o desprezo à laicidade do Estado⁶⁵⁰ e o preconceito contra a população LGBTQ+⁶⁵¹, entre outros temas, são ao mesmo tempo um sintoma e um combustível desse fenômeno social. Não se trata de afirmar que essas situações se aproximam da Shoah, mas que esta se iniciou com um conjunto de elementos simples semelhantes aos elencados, aos quais poderiam se juntar inúmeros outros exemplos.

Impera, assim, uma situação de indiferença em relação ao *Outro*. Por indiferença não me refiro somente a um estado passivo, de não interferência. A opressão do *Outro* parte da indiferença em relação a ele, de não notá-lo como um semelhante com quem deveria se importar. Por isso, na tentativa de definir a indiferença não pela ausência de algo, Maria Stella Bresciani a define como uma “tensão latente”⁶⁵²; a indiferença, seja na sua expressão passiva,

⁶⁴⁵ MELLO, Patrícia Campos. Antissemitismo cresce no Brasil, aponta pesquisa. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 29/11/2019. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/patriciacamposmello/2019/11/antissemitismo-cresce-no-brasil-aponta-pesquisa.shtml>>. Acesso em 18/12/2019.

⁶⁴⁶ FRÖES, Rafaelle. Dois índios Guajajara morrem e dois ficam feridos durante atentado no Maranhão. *GI*. Rio de Janeiro, 07/12/2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2019/12/07/dois-indios-guajajara-morrem-e-quatro-ficam-feridos-durante-atentado-no-maranhao.ghtml>>. Acesso em 18/12/2019.

⁶⁴⁷ BALLOUSSIER, Anna Virginia. Escola cristã pergunta em prova 'como evitar homossexualismo' e é acusada de homofobia. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 20/11/2019. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/11/escola-crista-e-acusada-de-homofobia-por-questoes-como-como-evitar-o-homossexualismo.shtml>>. Acesso em 14/12/2019.

⁶⁴⁸ VIEIRA, Bárbara Muniz. Denúncias de discriminação religiosa contra adeptos de religiões de matriz africana aumentam 5,5% em 2018. *GI*, Rio de Janeiro, 20/11/2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/11/20/denuncias-de-discriminacao-religiosa-contradeptos-de-religoes-de-matriz-africana-aumentam-55percent-em-2018.ghtml>>. Acesso em 13/12/2019.

⁶⁴⁹ BOLSONARO diz que índios vivem “pré-históricos dentro de suas terras”. *Exame*. São Paulo, 27/11/2019. Disponível em <<https://exame.abril.com.br/brasil/bolsonaro-diz-que-indios-vivem-pre-historicos-dentro-de-suas-terras/>>. Acesso em 18/12/2019.

⁶⁵⁰ BOLSONARO discursa em Campina: “A minoria tem que se curvar para a maioria”. *Paraíba online*. João Pessoa, 08/02/2017. Disponível em <<https://paraibaonline.com.br/2017/02/bolsonaro-discursa-em-campina-a-minoria-tem-que-se-curvar-para-a-maioria/>>. Acesso em 18/12/2019.

⁶⁵¹ PUPO, Amanda. Bolsonaro: família é homem e mulher porque está na Constituição e na Bíblia. *UOL*. São Paulo, 10/08/2019. Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2019/08/10/bolsonaro-familia-e-homem-e-mulher-porque-esta-na-constituicao-e-na-biblia.htm>>. Acesso em 18/12/2019.

⁶⁵² BRESCIANI, Maria Stella. Fronteiras em seus limites incertos: multietnias, civilidade e cidadania nas sociedades contemporâneas. A indiferença – espaço psicológico de tensão? In: NAXARA, Márcia; MARSON, Izabel; BREPOHL, Marion (orgs.) *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. São Paulo: Intermeios, 2015, p. 88.

seja na sua versão mais ofensiva, se baseia na aversão ao estar junto ao *Outro* entendido como um semelhante diferente. Como alternativa à indiferença Odílio Aguiar se vale, fundamentado em Hannah Arendt, da noção de *amor mundi*, um sentimento de pertença à humanidade e mais do que isso, de responsabilidade perante ela.

O mundo comum pressupõe o amor mundi, uma abertura espontânea aos outros, o gosto em participar, ocupar-se e dividir o mundo. A indiferença é o outro do amor mundi, indica fechamento, medo e violência a tudo que não diz respeito diretamente a si. Sem mundo comum e amor mundi restou-nos as sociedades de massas.⁶⁵³

Esse senso de responsabilidade perante a humanidade entendida necessariamente como plural (caso contrário não se trata da humanidade) provoca um sentimento de notar e valorizar a diferença. A saída para a indiferença residiria em desenvolver uma nova relação de identidade-alteridade, em que o *Outro* é alguém com quem me identifico (e, portanto, não sou indiferente) e compartilho o mundo, ao mesmo tempo em que essa identificação não faz com que espere que esse *Outro* se torne um *Eu*.

Qual papel desempenha a memória nesse debate? A construção de narrativas sobre o passado não é a única, provavelmente sequer a principal, causa para essas situações de opressão e indiferença em relação ao *Outro*, mas, como visto, tem o potencial de reforçar ou contrariar esse estado. Todavia, de modo geral, o diagnóstico não é muito positivo. A cada vez mais forte “cultura da memória”⁶⁵⁴, nas palavras de Andreas Huyssen, que caracteriza a atualidade tem tido frequentemente como resultado não a formação de uma ética da alteridade como propus na introdução, mas a reafirmação de identidades fixas, estanques e excludentes – em um processo de formação de identidades que é parte do que possibilitou precisamente a Shoah, conforme discutido na introdução. Como afirma Arthur Ávila, a ideia de que quanto mais lembramos mais esclarecidos nos tornamos é ingênua, pois corremos o risco “de nos afogarmos no passado, ao contrário de utilizá-lo para a elaboração de visões alternativas para o futuro.”⁶⁵⁵ Em diversas ocasiões, no Brasil ou alhures, o passado é usado para justificar a preservação (quando não a supremacia), à custa de outros modos de ser, de identidades limitadas e naturalizadas – através, por exemplo, das retóricas nacionalistas e da exaltação de

⁶⁵³ AGUIAR, Odílio. A indiferença e o mal segundo Hannah Arendt. In: NAXARA, Márcia; MARSON, Izabel; BREPOHL, Marion (orgs.) *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. São Paulo: Intermeios, 2015, p. 165-166.

⁶⁵⁴ HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000, p. 18.

⁶⁵⁵ ÁVILA, Arthur Lima. O fim da História e o fardo da temporalidade. *Tempo e Argumento*, v.10, n. 25, p. 243-266, 2018, p. 261.

heróis nacionais (geralmente de atuação no mínimo controversa)⁶⁵⁶ -, enquanto narrativas críticas e mais inclusivas da história são atacadas⁶⁵⁷ por ferirem uma suposta harmonia e unidade (nacional, étnica, religiosa, etc.)⁶⁵⁸.

Também no caso da Shoah observo isso principalmente na memória de pertencimento (e parcialmente na memória interditada), a qual, a julgar pela análise da imprensa judaica, embora não hegemônica, é a forma mais frequente de expressão dessas memórias. O que é lembrado são os elementos do passado que servem para justificar e demarcar a própria identidade de pretensão coletiva e tida como fixa, óbvia e natural. Por isso está frequentemente ausente (como observado no capítulo 5) o processo histórico que demonstraria ser a Shoah menos uma excepcionalidade (que por isso serve ao culto identitário) e mais um resultado da história que ainda se faz presente (como fenômeno amplo, memória exemplar, não como repetição). Quer trate-se de um passado heroico ou trágico (que, conforme analisado no capítulo 2, se misturam constantemente) ambos são primordialmente utilizados no fortalecimento das próprias identidades entendidas como pré-existentes aos próprios indivíduos, e não para o necessário questionamento das mesmas, o que abriria para a ética da alteridade proposta na introdução.

Nessa perspectiva o passado é comemorado. Paralisado em si mesmo, serve para fixar e dar segurança ao *Eu* do presente. Não é difícil compreender que isso ocorra em um grupo populacional marcado por tal experiência limite, e em especial para os filhos de sobreviventes para os quais esse passado se faz tão presente e ao mesmo tempo muitas vezes é um tema-tabu. Isso é ainda mais reforçado em contextos nos quais o antissemitismo é mais visível e, especialmente, quando esse preconceito se manifesta através da deturpação desse mesmo passado, no caso o negacionismo – por isso afirmo no capítulo 4 que o combate ao negacionismo histórico, além da luta contra as ideias discriminatórias que o sustenta, é uma necessidade para abrir espaço para a possibilidade de memórias metafóricas.

Essa memória de pertencimento, que dá segurança a própria identidade coletiva trata-se do que Eleni Varikas chamara de dignidade ou orgulho pária, que inverte a escala

⁶⁵⁶ CAETANO, Guilherme. Novo partido de Bolsonaro se aproxima ideologicamente de siglas conservadoras estrangeiras. *O Globo*. Rio de Janeiro, 01/12/2019. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/brasil/novo-partido-de-bolsonaro-se-aproxima-ideologicamente-de-siglas-conservadoras-estrangeiras-1-24111074>>. Acesso em 18/12/2019.

⁶⁵⁷ TV Escola, do MEC, lança série que defende revisionismo histórico. *Carta Capital*. São Paulo, 10/12/2019. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/educacao/tv-escola-do-mec-lanca-serie-que-defende-revisionismo-historico/>>. Acesso em 18/12/2019.

⁶⁵⁸ SENADO da Polônia aprova polêmica lei sobre Holocausto. *DW*. Bonn, 01/12/2018. Disponível em <<https://www.dw.com/pt-br/senado-da-pol%C3%B4nia-aprova-pol%C3%AAmica-lei-sobre-holocausto/a-42397146>> Acesso em 10/07/2019.

hierárquica de valores (mas não questiona o princípio de constituição hierárquica das desigualdades)⁶⁵⁹ – poder-se-ia considerar a memória de pertencimento também como uma forma de um peculiar arrivismo coletivo, em que tenta-se, como grupo particular, negar a condição de pária e adequar-se ao sistema hegemônico, mas mantendo a ordem social que possibilita e requer para sua perpetuação a existência de párias. A oposição da rememoração em relação à comemoração não está exatamente no fato de orgulhar-se do passado. Retomando Benjamin, as lutas do passado podem ser utilizadas como inspiração. A diferença reside que no caso da rememoração esse passado serve para a crítica do presente, enquanto na comemoração o presente é celebrado de forma triunfalista.

Embora compreensível, especialmente a depender do contexto, a construção de uma ética da alteridade demanda ir além dessas construções memoriais de pertencimento. Isso não significa ignorar ou minimizar a luta contra o antissemitismo, um perigo real e uma preocupação legítima dos meus entrevistados. Essa ética da alteridade questionadora das identidades fixas propõe um outro olhar sobre as relações de identidade e alteridade, de modo que o combate ao antissemitismo se insere em uma causa que envolve a construção das discriminações e das intolerâncias a um nível mais amplo; portanto é um combate radical inclusive ao antissemitismo, de forma mais profunda.

Seria o caso então de, diante dos maus usos da memória, propor uma anti-memória, um esquecimento necessário? Essa opção, tentadora diante desses maus usos do passado – e de fato adotada por muitos nos primeiros anos do pós-guerra, que desejavam superar o passado em uma espécie de arrivismo, para retomar a distinção de Varikas explorada na introdução - seria ainda mais temerária. A ignorância do passado é a eternização do presente; sem poder imaginar um passado, o presente se torna a única possibilidade e deixa de haver futuro.

Além disso, mesmo que não tenha sido a manifestação mais frequente, foi possível observar na análise das fontes que a memória da Shoah pode ser usada para uma construção de uma ética da alteridade e para a crítica do presente. Não se trata, portanto, meramente de um potencial teórico, mas de atitudes existentes.

Portanto, o que proponho não é uma anti-memória (um esquecimento forçado), mas outra relação com as memórias – e não me refiro somente, ainda que também, à memória da Shoah. Por essa outra forma de memória entendo uma relação com o passado que ao invés de

⁶⁵⁹ VARIKAS, Eleni. *A escória do mundo: figurações do pária*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 90.

fortalecer a própria identidade, questiona a construção dessas identidades, analogamente ao que Varikas chamara de “pária rebelde”⁶⁶⁰.

Joël Candau, ao definir as memórias fortes e memórias fracas já havia levantado a ideia de que as memórias poderiam não só formar identidades, mas também questioná-las⁶⁶¹. Porém, as memórias fortes e fracas seriam uma consequência de sua penetração no grupo e resultado das relações de poder entre elas; as memórias fracas poderiam ser desagregadoras das identidades, mas não seriam, contudo, essencialmente diferentes das memórias fortes, pois potencialmente também formam identidades; ainda que sejam momentaneamente o que Pollak chamou de memórias subterrâneas⁶⁶², no limite, ambicionam tornarem-se elas as memórias fortes.

Por essa outra relação entendo algo diferente. Proponho uma memória que conscientemente pretenda questionar a naturalidade e as fronteiras das identidades, uma memória que por definição aponte na direção contrária ao que as memórias fortalecedoras de identidades pré-existentes (ou entendidas como tal) pretendem, que faça frente a essas memórias não somente em seu conteúdo, mas em sua constituição.

Enquanto a memória tradicional lembra aquilo que torna os que dela se veem portadores excepcionais (mesmo que não necessariamente em termos de superioridade), proponho uma relação que situa o evento lembrado em histórias mais abrangentes se valendo de uma complexificação da consciência histórica e lembrando daquilo que a memória de pertencimento ignora. A memória ligada à preservação das identidades fixa o passado e está fundamentalmente preocupada com sua veracidade, ao passo que uma memória questionadora das identidades pré-estabelecidas vai além (o que não significa legitimar o falseamento da História) e se interroga o que esse passado tem a dizer sobre o presente. Essa relação com o passado não visaria assegurar o presente, mas, nas palavras de Aleida Assmann, valer-se do passado como “um reservatório de possibilidades, alternativas e experiências de alteridade que relativizam o presente em sua pretensão de deter um caráter absoluto”⁶⁶³. Enquanto a memória tradicional é celebrada pelos monumentos (ligados à comemoração e a totalização do passado) essa outra relação com a memória erige antimonumentos (os quais retomam a origem latina do termo monumento, para advertir o presente, e compreende a fragmentação

⁶⁶⁰ VARIKAS, op. cit., p. 90.

⁶⁶¹ CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 44-45.

⁶⁶² POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989, p. 8.

⁶⁶³ ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p. 438.

das memórias traumáticas⁶⁶⁴). Enquanto a memória identitária está preocupada com o *Eu*, essa outra forma de lembrar se volta para relação do *Eu* com o *Outro*, sendo nem o *Eu* nem o *Outro* o centro das preocupações, mas a própria relação. Essa memória que proponho não faria o indivíduo se sentir pertencente a um grupo previamente existente, mas romperia precisamente com as fronteiras de pertencimento – não no sentido de desconectar-se dos outros indivíduos ou de abandonar práticas e rituais coletivos que lhe façam sentido, mas de estabelecer vínculos mais flexíveis e que ultrapassem as fronteiras das identidades fixadas.

A identificação é fundamental na construção das memórias; nesse sentido é compreensível, e potencialmente positivo, que a Shoah diga respeito aos descendentes de suas vítimas de forma especial. Essa relação, entretanto, deve ser de sensibilização e não de construção de identidades imóveis. Uma vez provocada a sensibilização é possível focar na relação entre o *Eu* e o *Outro* e não na confirmação de si, é possível valer-se do passado para questionar o presente e não para celebrá-lo. A memória metafórica, definida e defendida no capítulo 5 seria idealmente (pois, como analisado, essas categorias não são rígidas e livres de paradoxos) capaz de realizar essa operação.

Na introdução defini a mim mesmo como alguém que se remete constantemente a Shoah para compreender meu presente. Percebi, através das minhas fontes que não sou o único. Resta o desafio – pois não é uma missão fácil se apropriar dessa memória e simultaneamente escapar às diversas amarras elencadas – de realizar essa aproximação do passado nessa perspectiva que supera as identidades rígidas. A rememoração da Shoah sem dúvida reforça um vínculo com os antepassados (e sendo estes judeus e perseguidos precisamente por isso, esse aspecto precisa ser ressaltado), mas não no sentido de fortalecer uma identidade fechada, mas o de uma judaicidade típica do deslocamento e do desenraizamento – características da História do povo judeu -, ou seja, como uma inevitável (mas que, mesmo que frequentemente não tenha sido, pode ser positiva) relação com *Outro* - o que não significa um abandono de tradições, rituais, culturas e crenças judaicas, mas que estes, bem como a memória, dialoguem com a dinamicidade do tempo e se vinculem à construção dessa relação. Certo passado, que não precisa se limitar ao caso aqui analisado, sempre dirá respeito mais a uns do que a outros, seja por ligação familiar, geográfica ou outro vínculo – não por acaso escolhi filhos de sobreviventes da Shoah e sua relação especial com o tema como objetos de pesquisa -, mas a conexão com esse passado não precisa ser voltada somente para si.

⁶⁶⁴ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Antimonumentos: trabalho de memória e de resistência. *Psicologia USP*, v. 27, n. 1, pp. 49-60, 2016, p. 50.

FONTES

FONTES PRIMÁRIAS ORAIS

Bárbara e Samuel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 20/12/2018.

David. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Ponta Grossa, 08/01/2019.

Gilda. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 09/11/2018.

Joel. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 28/09/2018.

Luís. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 01/10/2018.

Nélio. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 30/10/2018.

Nice. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

Pedro e Roberto. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 21/11/2018.

Phelippe. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 16/10/2018.

Sandra. Entrevista concedida a Michel Ehrlich. Curitiba, 08/03/2019.

OUTRAS FONTES PRIMÁRIAS

O MACABEU, números 1 a 120, 1954-2001.

VISÃO JUDAICA, números 1 a 130, 2002-2013.

MUSEU DO HOLOCAUSTO DE CURITIBA. Nossa Luta – a perseguição aos negros durante o Holocausto. 2017. Acessível em: <https://drive.google.com/file/d/1N0rWgghn7ZZNAAfftVe-VapRaUjUHQGW/view> Acesso em: 17/05/2019.

MUSEU DO HOLOCAUSTO DE CURITIBA. Tudo está em chamas: 80 anos da noite dos cristais. 2018. Acessível em: https://drive.google.com/file/d/1RjxcLxoC_2ELM3GRiu6I7zoAsnb9dL21/view Acesso em: 17/05/2019.

MUSEU DO HOLCOAUSTO DE CURITIBA. Quadro geral de sobreviventes no Brasil. Atualização de dezembro de 2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABAL, Felipe Cittolin. *Nazistas no Brasil e extradição: os pedidos de extradição de Franz Stangl e Gustav Wagner em uma análise histórico-jurídica*. Curitiba: Juruá, 2014.

AGUIAR, Odílio. A indiferença e o mal segundo Hannah Arendt. In: NAXARA, Márcia; MARSON, Izabel; BREPOHL, Marion (orgs.) *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. São Paulo: Intermeios, 2015.

ALBERTI, Verena. *História Oral: a experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1990.

ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALBERTI, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALEXANDER, Jeffrey. *Trauma: A social theory*. Malden: Polity Press, 2012.

AMADO, Janaína. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral. *História*, v. 14, pp. 125-136, 1995.

AMADO, Janaína. A culpa nossa de cada dia: Ética e História oral. *Proj. História*, v. 15, pp. 145-155, 1997.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*. n. 65, p. 125-133, 1995.

ATHAIDES, Rafael. *As Paixões pelo Sigma: Afetividades Políticas e Fascismos*. 304 p. Tese (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2012.

ÁVILA, Arthur Lima. O fim da História e o fardo da temporalidade. *Tempo e Argumento*, v.10, n. 25, p. 243-266, 2018, p. 261.

ÁVILA, Arthur de Lima. Qual passado usar? A historiografia diante dos negacionismos. In: *Café História – história feita com cliques*. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/negacionismo-historico-historiografia/>. Publicado em: 29 abr. 2019. Acesso: 11/12/2019.

BALLOUSSIER, Anna Virgínia. Escola cristã pergunta em prova 'como evitar homossexualismo' e é acusada de homofobia. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 20/11/2019. Disponível em < <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/11/escola-crista-e-acusada->

[de-homofobia-por-questoes-como-como-evitar-o-homossexualismo.shtml](#)> Acesso em 14/12/2019.

BARNET, Miguel. *Memórias de um Cimarron: testemunho*. São Paulo: Editora Marco Zero, 1986.

BAUER, Yehuda. *Reflexiones sobre el Holocausto*. Jersusalém: EDZ Nativ Ediciones, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas volume I. Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BLANK, Paulo. A memória de minha mãe. In: SCHWEIDSON, Edelyn. (org.). *Memória e Cinzas: vozes do silêncio*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BOLSONARO discursa em Campina: “A minoria tem que se curvar para a maioria”. *Paraíba online*. João Pessoa, 08/02/2017. Disponível em < <https://paraibaonline.com.br/2017/02/bolsonaro-discursa-em-campina-a-minoria-tem-que-se-curvar-para-a-maioria/>>. Acesso em 18/12/2019.

BOLSONARO diz que índios vivem “pré-históricos dentro de suas terras”. *Exame*. São Paulo, 27/11/2019. Disponível em < <https://exame.abril.com.br/brasil/bolsonaro-diz-que-indios-vivem-pre-historicos-dentro-de-suas-terras/>> Acesso em 18/12/2019.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BREPOHL DE MAGALHÃES, Marion Dias. *Pangermanismo e nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil*. Curitiba: SAMP, 2014.

BRESCIANI, Maria Stella. Fronteiras em seus limites incertos: multietnias, civilidade e cidadania nas sociedades contemporâneas. A indiferença – espaço psicológico de tensão? In: NAXARA, Márcia; MARSON, Izabel; BREPOHL, Marion (orgs.) *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. São Paulo: Intermeios, 2015.

BROWNING, Christopher. *Aquellos hombres grises. El Batallón 101 y la Solución Final en Polonia*. Barcelona: Edhasa, 2002.

BURCHARDT, Natasha. Transgenerational transmission in the families of Holocaust survivors in England. In: BERTAUX, Daniel; THOMPSON, Paul (orgs.). *Between Generations: Family Models, Myths & Memories*. Piscataway: Transaction Publishers, 2005.

BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BUTLER, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012.

CAETANO, Guilherme. Novo partido de Bolsonaro se aproxima ideologicamente de siglas conservadoras estrangeiras. *O Globo*. Rio de Janeiro, 01/12/2019. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/brasil/novo-partido-de-bolsonaro-se-aproxima-ideologicamente-de-siglas-conservadoras-estrangeiras-1-24111074>>. Acesso em 18/12/2019.

CALDEIRA NETO, Odilon. Memória e justiça: o negacionismo e a falsificação da história. *Antíteses*, v. 02, p. 1097-1123, 2009.

CANCIO, Fernanda. Caricaturas antisemitas "animam" Carnaval belga. "Impensável", diz Comissão Europeia. *Diário de Notícias*. Lisboa (Portugal), 05/03/2019. Disponível em <<https://www.dn.pt/mundo/interior/caricaturas-antisemitas-animam-carnaval-belga-impensavel-diz-comissao-europeia-10646296.html>> Acesso em 12/07/2019.

CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Travessia sem volta: judeus poloneses refugiados no Brasil, 1939-1945. *Revista del CESLA, International Latin American Studies Review*, n. 22, pp. 7-52, 2018.

CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. O negacionismo do Holocausto na internet: o caso da 'Metapédia – a enciclopédia al-ternativa'. *Faces da História*, v. 3, n.1, pp. 5-23, 2016.

CATELA, Ludmila da Silva. *Situação-Limite e memória - A reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos da Argentina*. São Paulo: Anpocs, 2001.

CATROGA, Fernando. Memória e História. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy. (Org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

D'ALLONNES, Myriam. *O Homem Compassional*. Lisboa: Lema d'Origem, 2008.

DANZIGER, Leila. Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. *Arquivo Maaravi: Revista digital de estudos judaicos da UFMG*, v. 1, n.1, pp 50-58, 2007.

DECOL, René Daniel. *Imigrações urbanas para o Brasil: o caso dos judeus*. 264 p. Tese (doutorado em sociologia). Unicamp, Campinas-SP, 1999.

DECOL, René Daniel. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 46, pp. 147-160, 2001.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cascas*. São Paulo: Editora 34, 2017.

EHRlich, Michel. *O Macabeu: imigração e identidade judaica no Paraná (1954-1970)*. Curitiba: SAMP, 2017.

ELIAS, Norbert. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ENGEL, David. Patterns Of Anti-Jewish Violence in Poland, 1944-1946. *Yad Vashem Studies*, v. 36, pp. 43-85, 1998.

ENRIQUEZ, Eugene. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

EPSTEIN, Helen. *Children of the Holocaust: conversations with sons and daughters of survivors*. New York: Penguin Books, 1988.

FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FELDMAN, Ilana. Qual o poder de séries como 'Chernobyl' diante da violência do Estado? *Folha de São Paulo*. São Paulo, 21/07/2019. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/07/qual-o-poder-de-series-como-chernobyl-diante-da-violencia-do-estado.shtml?fbclid=IwAR29BORwntUTW6YjnpMbLYTkIsyFE8UejsiPOgBkj3Z-iyFeI5z3znCvieg>> Acesso em 28/08/2019.

FELDMAN, Sergio Alberto. Os Judeus Vermelhos. *Revista Regional de História*, v. 6, p. 137-146, 2001.

FELDMAN, Sergio Alberto. Imigração, Educação e Identidade. A educação na comunidade judia de Curitiba – sec. XX. *Revista del CESLA, International Latin American Studies Review*, n. 22, pp. 53-75, 2018.

FITZPATRICK, Sheila; GELLATELY, Robert. Introduction to the practices of denunciations in Modern European History. *The Journal of Modern History*. v. 68, n.4, pp. 747-767, 1996.

FREIXO, André de Lemos. *Vicária redenção: memória, historiografia e a questão do anti-semitismo no Rio de Janeiro na década de 1940*. 275 f. Dissertação (mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1917].

FRIEDLÄNDER, Saul. *A Alemanha Nazista e os Judeus, volume I: os anos da perseguição*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FRÓES, Rafaelle. Dois índios Guajajara morrem e dois ficam feridos durante atentado no Maranhão. *G1*. Rio de Janeiro, 07/12/2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2019/12/07/dois-indios-guajajara-morrem-e-quatro-ficam-feridos-durante-atentado-no-maranhao.ghtml>> Acesso em 18/12/2019.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, esquecer, escrever*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GARCIA, Neiva Kampff; MARTINS, Cláudia Mentz. O silêncio audível em *É isto um homem?*, de Primo Levi. *Nau Literária*, v. 13, n.2, pp. 115-134, 2017.

GERSON, Sam. El legado intergeneracional del genocídio. *Revista uruguaya de Psicoanálisis*, n. 123, pp. 35-57, 2016.

GHERMAN, Michel. Entrevista com Avraham Milgram. *Revista Eletrônica do NIEJ/UFRJ*. Ano II, n. 4, 2011.

GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. Entre “conversos” e “desconversos”: O caso da influência da Nova Direita Brasileira sobre a comunidade judaica do Rio de Janeiro. *Estudios Sociales del Estado*. v.5, n. 9, 2019.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

GOUVEA, Regina Rotenberg. *Comunidade judaica em Curitiba (1889-1970)*. 185p. Dissertação (mestrado em História). UFPR, Curitiba, PR, 1980.

GRELE, Ronald J. Movement without aim: methodological and theoretical problems in oral history. In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. *The Oral History Reader*. London: Routledge, 2003.

GUTMAN, Israel. *Holocausto y Memoria*. Jerusalem: Yad Vashem, 2003.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HILBERG, Raul. *A destruição dos judeus europeus*. São Paulo: Amarlys, 2016.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JELIN, Elizabeth. *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2002.

JIMENO, Myriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana*, v. 16, n. 1, pp. 99-121, 2010.

KAHAN, Emmanuel; LVOVICH, Daniel. Los usos del Holocausto em Argentina. Apuntes sobre las apropiaciones y resignificaciones de la memoria del genocidio nazi. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n. 228, pp. 311-336, 2016.

KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória: Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

KUCINSKI, Bernardo. *K-Relato de uma busca*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

KUPFERBERG, Marylink. Zonas de silêncio e segredo familiar: a transmissão interrompida. In: SCHWEIDSON, Edelyn. (org.). *Memória e Cinzas: vozes do silêncio*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

LABORIE, Pierre. 1940-1944. Os franceses do pensar-duplo. In: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz (orgs.). *A construção social dos regimes autoritários: Europa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LACAPRA, Dominick. *Representing the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

LACAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

LACAPRA, Dominick. *Historia y Memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

LECOMTE, Jean-Michel. *Ensinar o Holocausto no Século XXI*. Lisboa: Via Occidentalis, 2007.

LERNER, Katia. *Memórias de dor: coleções e narrativas sobre o Holocausto*. Brasília: Minc/IBRAM, 2013.

LEGOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

LESSER, Jeffrey; REIN, Raanan. Laços finais: novas abordagens sobre etnicidade e diáspora na América Latina do século XX: os judeus como lentes. *Projeto História*, n. 42, pp. 73-94, 2011.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

LEWGOY, Bernardo. Holocausto, trauma e memória. *WebMosaica*. v.2, n.1, p 50-56, 2010.

LIBLIK, Carmem S. F. K. *Uma História toda sua: trajetórias de historiadoras brasileiras (1934-1990)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 343 p. 2017.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. *Proj. História*, v.17, p. 63-201, 1998.

LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LOZANA, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2008.

LÜDTKE, Alf. De los héroes de la resistencia a los coautores. «Alltagsgeschichte» en Alemania. *Ayer*, n. 19, 1995.

LVOVICH, Daniel. Historia reciente de pasados traumáticos: de los fascismos europeos a la historia de la última dictadura argentina. In: FRANCO, Marina; LEVÍN, Florencia (orgs.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2007.

MAIO, Marcos Chor. *Nem Rostschild nem Trosky: O pensamento antissemita de Gustavo Barroso*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

MARTINS, Ana Paula Vosne. Memórias maternas: experiências da maternidade na transição do parto doméstico para o parto hospitalar. *História Oral*, v. 8, n. 2, pp. 61-76, 2005.

MELLO, Patrícia Campos. Antissemitismo cresce no Brasil, aponta pesquisa. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 29/11/2019. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/patriciacamposmello/2019/11/antissemitismo-cresce-no-brasil-aponta-pesquisa.shtml>> Acesso em 18/12/2019.

MICHEL, Johann. Podemos falar de uma política do esquecimento? *Revista Memória em Rede*, v.2, n.3, pp. 14-26, 2010.

MILMAN, Luis. Negacionismo: gênese e desenvolvimento do genocídio conceitual. In: MILMAN, Luis; VIZENTINI, Paulo Fagundes (orgs). *Neonazismo, negacionismo e extremismo político*. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS); CORAG, 2000.

MIRANDA, Humberto da Silva. *Nos tempos das Febems: memórias de infâncias perdidas (Pernambuco/1964-1985)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 348 p. 2014.

MENTLIK, Célia Szniter. As migrações e seus reflexos na cultura: alguns fatos e perspectivas sobre a imigração e a história da presença judaica no Brasil. *MÉTIS: História & Cultura*, v. 4, n.8, pp. 61-76, 2005.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. *Proj. História*, v. 10, p. 7-28, 1993.

NORA, Pierre. O retorno do fato. In: LEGOFF, Jacques; NORA, Pierre (orgs.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ORWELL, George. *1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PASSERINI, Luisa. *A memória entre política e emoção*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

PEREIRA, Bruna Rodrigues. A memória do Holocausto pelas instituições judaicas brasileiras *FISESP e CIP (1945-1950)*. 114p. Dissertação (mestrado em História). UFRJ. Rio de Janeiro, RJ, 2017.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, v. 5, n.10, p. 200-212, 1992.

POLLAK, Michael. A gestão do indizível. *WebMosaica*, v.2, n.1, pp. 9-49, 2010.

PORAT, Dina. Setting the Record Straight. *Yad Vashem*, Jerusalém, 21/10/2015 Acessível em: <<https://www.yadvashem.org/blog/setting-the-record-straight.html>> Acesso em: 17/05/2019.

PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*. v. 1, n. 2, pp. 59-72, 1996.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. *Proj. História*, v. 15, pp. 13-49, 1997.

PORTELLI, Alessandro. História Oral como gênero. *Proj. História*, v. 22, pp. 9-36, 2001.

PORTELLI, Alessandro. What makes oral history different. In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. *The Oral History Reader*. London: Routledge, 2003.

PUPO, Amanda. Bolsonaro: família é homem e mulher porque está na Constituição e na Bíblia. *UOL*. São Paulo, 10/08/2019. Disponível em < <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2019/08/10/bolsonaro-familia-e-homem-e-mulher-porque-esta-na-constituicao-e-na-biblia.htm>> Acesso em 18/12/2019.

QUATRO responsáveis pela morte de 71 imigrantes em caminhão frigorífico são condenados à prisão perpétua. *GI*, Rio de Janeiro, 20/06/2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/06/20/quatro-responsaveis-pela-morte-de-71-imigrantes-em-caminhao-frigorifico-sao-condenados-a-prisao-perpetua.ghtml>> Acesso em 20/07/2019.

REES, Laurence. *O Holocausto: uma nova história*. São Paulo: Vestígio, 2018.

REISS, Carlos. *Luz sobre o caos: educação e memória do holocausto*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2018.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

ROUSSO, Henry. *The Vichy Syndrome: history and memory in France since 1944*. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1994.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RÜSEN, Jorn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-histórica. *História da historiografia*, n. 2, pp. 163-209, 2009.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Annablume, 2012.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHWEIDSON, Edelyn. Introdução. In: SCHWEIDSON, Edelyn. (org.). *Memória e Cinzas: vozes do silêncio*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SCOTT, Joan. History-writing as critique. In: JENKINS, Keith; MORGAN, Sue; MUNSLOW, Alun. *Manifestos for History*. New York: Routledge, 2007.

SEIXAS, Jacy. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. (orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura e Trauma. *Pro-Proposições*, v. 13, n. 3, pp. 135-153, 2002.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentação da Questão: a literatura do trauma. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas. Editora da Unicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho: entre a ficção e o “real”. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas. Editora da Unicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas. Editora da Unicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psic. Clin.*, v. 20, n.1, p. 65-82, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho para além do falocentrismo: pensando um outro paradigma. In: SCHWEIDSON, Edelyn. (org.). *Memória e Cinzas: vozes do silêncio*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Antimonumentos: trabalho de memória e de resistência. *Psicologia USP*, v. 27, n. 1, pp. 49-60, 2016.

SENADO da Polônia aprova polêmica lei sobre Holocausto. *DW*. Bonn, 01/12/2018. Disponível em <<https://www.dw.com/pt-br/senado-da-pol%C3%B4nia-aprova-pol%C3%AAmica-lei-sobre-holocausto/a-42397146>> Acesso em 10/07/2019.

SILVA, Rosana Martins dos Santos. Zachor: Memória e Identidade Judaica na literatura medieval. In: *Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-RJ*. Rio de Janeiro, 2010.

SORJ, Bernardo. Meditações político-existenciais 1. In: BONDER, Nilton; SORJ, Bernardo. *Judaísmo para o século XXI: o rabino e o sociólogo [online]*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SPIEGELMAN, Art. *Maus: a história de um sobrevivente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMSON, Alistair. Memórias de Anzac: colocando em prática a teoria da memória popular na Austrália. *História Oral*, v. 4, pp. 85-101, 2001.

THOMSON, Alistair. Histórias (co)movedoras: História oral e estudos de migração. *Revista brasileira de História*, v. 22, n. 44, pp. 341-364, 2002.

TODOROV, Tzvetan. *Los Abusos de la Memoria*. Barcelona: Paidós Iberica, 2000.

TOPEL, Marta Francisca. Judaísmo(s) brasileiro(s): uma incursão antropológica. *Revista USP*. n. 67, p. 186-197, 2005.

TRAVERSO, Enzo. Historia y Memoria: Notas sobre um debate. In: FRANCO, Marina; LEVÍN, Florencia (orgs.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2007.

TRAVERSO, Enzo. O passado, modos de usar: História, memória e política. Lisboa: Edições Unipop, 2012.

TV Escola, do MEC, lança série que defende revisionismo histórico. *Carta Capital*. São Paulo, 10/12/2019. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/educacao/tv-escola-do-mec-lanca-serie-que-defende-revisionismo-historico/>>. Acesso em 18/12/2019.

VALDMAN, Danièle. Definições e usos. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

VARIKAS, Eleni. *A escória do mundo: figurações do pária*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

VICENTE, Cándida Calvo. El concepto de consenso y su aplicación al estudio del régimen franquista. *Spagna Contemporánea*, n. 7, pp. 141-163, 1995.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da memória: um Eichmann de papel e outros ensaios sobre o revisionismo*. Campinas: Papirus, 1988.

VIEIRA, Bárbara Muniz. Denúncias de discriminação religiosa contra adeptos de religiões de matriz africana aumentam 5,5% em 2018. *GI*, Rio de Janeiro, 20/11/2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/11/20/denuncias-de-discriminacao-religiosa-contra-adeptos-de-religioes-de-matriz-africana-aumentam-55percent-em-2018.ghtml>> Acesso em 13/12/2019.

VIÑAR, Marcelo. Violencia política extrema y transmisión intergeneracional. *Conferencia en Fondation de Nant*, 2007.

WELZER, Harald; MOLLER, Sabine; Tschuggnall, Karoline. *"Opa war kein Nazi": Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer E-Books, 2012.

APÊNDICE 1 – ROTEIRO UTILIZADO PARA AS ENTREVISTAS

1 – Nome da pessoa entrevistada:

NARRATIVA SOBRE MÃE/PAI SOBREVIVENTE

2 – Nome do pai/mãe sobrevivente:

3 – Local e data de nascimento do pai/mãe sobrevivente

4 – Dados da vida do pai/mãe sobrevivente antes da Shoah (profissão, classe social, filiação religiosa, etc.)

5 – História do pai/mãe sobrevivente durante a Shoah:

6 – Como foi o reestabelecimento da vida cotidiana do pai/mãe após a Shoah?

NARRATIVA DE VIDA DA PESSOA ENTREVISTADA

7 – Data de nascimento:

8 – Profissão:

9 – Local de nascimento:

10 – Locais onde viveu e vive hoje:

11 – Como foi a sua infância e juventude (escolarização, classe social, filiação religiosa, inserção comunitária)? E a sua relação com o pai/mãe sobrevivente?

12 – Como se deu e se dá sua inserção (ou não) na comunidade judaica? Frequenta sinagoga? Participa de instituições comunitárias (beneficentes, sionistas, educativas)?

13 - Como se deu ou se dá sua inserção (ou não) em outros grupos de sociabilidade (partido político, sindicato, associações profissionais, clubes recreativos, etc.)?

A RELAÇÃO COM A HISTÓRIA DO PAI/MÃE

14 – Quando você entrou em contato com a história do pai/mãe?

15 – Quando você começou a se interessar pela história do seu pai/mãe? Por quê?

16 – Em que medida ser um filho de sobreviventes é importante para você? Caso sim, quando você começou a se identificar como um descendente da Shoah (que é diferente de saber que é filho de sobrevivente) e por quê?

A SHOAH E A PESSOA ENTREVISTADA

17 – Em que outros momentos você entrou em contato com a Shoah além da narrativa de seu pai/mãe (viagens, filmes, comunidade...)? Como foi?

18 – De que forma você considera que a Shoah impacta a sua vida?

19 – Em que medida você considera que a Shoah influencia em decisões e escolhas que você faz na sua vida (políticas, profissionais, posturas...)?

20 – Que situações que você vê na sua vida ou no mundo fazem você pensar na Shoah?

21 – De que forma você considera que a Shoah impacta a vida de outras pessoas com experiência similares a sua? E a comunidade judaica como um todo?

22 – De que forma você considera que a Shoah impacta as sociedades pós-guerra até a atualidade?

23 – Você considera que há algum tipo de “lição” da Shoah (para você, para o povo judeu, para a humanidade...)? Qual? Se sim, tem algum ativismo nesse sentido?

24- No museu recebemos principalmente um público jovem e não-judeu. Na sua opinião, o que a Shoah (ou o museu) tem a dizer para esses jovens?

25 – O que você pensa sobre a polêmica (inclusive dentro das comunidades judaicas) sobre o “uso” do Holocausto como exemplo para analisar situações contemporâneas?

26 – Como você definiria a Shoah/Holocausto?

ANEXO 1 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO APROVADO PELO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UFPR

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Nós, Michel Ehrlich, aluno de pós-graduação da Universidade Federal do Paraná, e Marionilde Dias Brepohl de Magalhães, professora da Universidade Federal do Paraná, estamos convidando o senhor ou a senhora, como filho ou filha de sobrevivente da Shoah a participar de um estudo intitulado "Filhos da Shoah: significação de memórias na comunidade judaica curitibana do pós-guerra", para o qual entrevista-lo seria de suma importância. A pesquisa em questão se justifica pela importância de analisar a transmissão e significação da memória da Shoah entre a geração de filhos de sobreviventes.

a)O objetivo desta pesquisa é "Compreender os processos que resultam em diferentes significações e usos atribuídos à memória da Shoah entre filhos de sobreviventes da Shoah em Curitiba e as relações que essas diferentes memórias estabelecem entre si"

b)Caso você participe da pesquisa, será necessário conceder uma entrevista gravada (somente som, sem imagens)

c)Para tanto você deverá comparecer no local a sua escolha para ser combinado para entrevista, o que levará aproximadamente 2 horas.

d)É possível que o senhor ou a senhora experimente algum desconforto, principalmente relacionado a memórias sensíveis.

e)Alguns riscos relacionados ao estudo podem ser rememorar lembranças sensíveis. Os entrevistadores estão preparados para lidar com esse tipo de situação. Além disso, a qualquer momento o senhor ou a senhora pode solicitar a interrupção da entrevista.

f)Os benefícios esperados com essa pesquisa são uma melhor compreensão do fenômeno de formação de memórias coletivas.

g) Os pesquisadores Michel Ehrlich e Marionilde Dias Brepohl de Magalhães, responsáveis por este estudo poderão ser localizados no departamento de História da UFPR, na Rua General Carneiro, 460 – 6º andar ou pelos emails michelhrlich@gmail.com e mbrepohl@yahoo.com.br, ou pelos telefones (41) 99697-2622 e (41) 99983-0002, no horário das 14h as 18h para esclarecer eventuais dúvidas que o senhor ou a senhora possa ter e fornecer-lhe as informações que queira, antes, durante ou depois de encerrado o estudo.

j)A sua participação neste estudo é voluntária e se o senhor ou a senhora não quiser mais fazer parte da pesquisa poderá desistir a qualquer momento e solicitar que lhe devolvam este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado.

Participante da Pesquisa e/ou Responsável Legal [rubrica]
Pesquisador Responsável ou quem aplicou o TCLE [rubrica]
Orientador [rubrica]

Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos do Setor de Ciências da Saúde da UFPR / CEP/SD Rua Padre Camargo, 285 / 1º andar
Alto da Glória / Curitiba/PR / CEP 80060-240 / cometica.saude@ufpr.br – telefone (41) 3360-7160

Aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos do Setor de Ciências da Saúde/UFPR.
 Parecer CEP/SD-PB nº 29.23125
 na data de 27/04/2018

k) As informações relacionadas ao estudo poderão ser conhecidas por pessoas autorizadas, no caso o pesquisador e sua orientadora. No entanto, se qualquer informação for divulgada em relatório ou publicação, isto poderá ser feito sob forma codificada se assim desejar, para que a sua identidade seja preservada e mantida sua **confidencialidade**.

l) O material obtido – gravações – será utilizado unicamente para essa pesquisa e será destruído/descartado eletronicamente passado o período regulamentar após o término do estudo, dentro de 2 anos.

m) As despesas necessárias para a realização da pesquisa não são de sua responsabilidade e o senhor ou senhora não receberá qualquer valor em dinheiro pela sua participação.

n) Quando os resultados forem publicados, se desejar não aparecerá seu nome, e sim um código.

Se você tiver dúvidas sobre seus direitos como participante de pesquisa, você pode contatar também o Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP/SD) do Setor de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Paraná, pelo telefone 3360-7259. O Comitê de Ética em Pesquisa é um órgão colegiado multi e transdisciplinar, independente, que existe nas instituições que realizam pesquisa envolvendo seres humanos no Brasil e foi criado com o objetivo de proteger os participantes de pesquisa, em sua integridade e dignidade, e assegurar que as pesquisas sejam desenvolvidas dentro de padrões éticos (Resolução nº 466/12 Conselho Nacional de Saúde).

Eu, _____ li esse Termo de Consentimento e compreendi a natureza e objetivo do estudo do qual concordei em participar. A explicação que recebi menciona os riscos e benefícios. Eu entendi que sou livre para interromper minha participação a qualquer momento sem justificar minha decisão e sem qualquer prejuízo para mim.

Eu concordo voluntariamente em participar deste estudo.

[Local, ____ de ____ de ____]

[Assinatura do Participante de Pesquisa ou Responsável Legal]

[Assinatura do Pesquisador Responsável ou quem aplicou o TCLE]

Aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa
em Seres Humanos do Setor de Ciências da
Saúde/UFRP.
Parecer CEP/SD-PB nº 0923/2016
na data de 27/05/2016